NEUS CAMPILLO IBORRA
SERAFÍN VEGAS GONZÁLEZ

SÓCRATES Y LOS SOFISTAS

Publicaciones del

DEPARTAMENTO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Director: FERNANDO MONTERO
UNIVERSIDAD DE VALENCIA
1 9 7 6

SÓCRATES Y LOS SOFISTAS

NEUS CAMPILLO IBORRA
SERAFÍN VEGAS GONZÁLEZ

SÓCRATES Y LOS SOFISTAS

Publicaciones del
DEPARTAMENTO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
Director: FERNANDO MONTERO
UNIVERSIDAD DE VALENCIA
1 9 7 6

IMPRESO EN ESPAÑA

PRINTED IN SPAIN

I. S. B. N.: 84-600-0630-1

DEPÓSITO LEGAL: V. 3.160 - 1976

ARTES GRÁFICAS SOLER, S. A. - JÁVEA, 28 - VALENCIA (8) - 1976

ÍNDICE

Introducción

Sócrates y Sofistas han sido a lo largo de muchos siglos y desde los momentos inmediatos a su existencia histórica el símbolo de la veracidad y de la falsía filosóficas, respectivamente. Es una imagen que subsiste en gran medida en la actualidad, a pesar de que hace ya decenios que Teodoro Gomperz puso de manifiesto el valor positivo de las doctrinas sofistas y que Heinrich Maier contribuyó con eficacia a la desmitificación de la figura de Sócrates.

No se trata de invertir esa imagen. Sería ingenuo o desatinado intentar establecer una escala de magnitudes filosóficas y colocar a Sócrates algunos palmos por encima o por debajo de los Sofistas. Lo que importa es comprender su sentido dentro del curso de la historia del pensamiento. Y desde esta perspectiva es absurdo mostrar preferencias por uno o por otros. Como también es ingenuo intentar establecer líneas divisorias entre sus respectivas doctrinas, colocándolos en posiciones antagónicas. Más bien todos ellos, Sofistas y Sócrates, aparecen estrechamente vinculados entre sí en una tarea común, dentro de la cual domina la homogeneidad de un estilo de pensamiento que, si muestra alguna diferencia entre Sócrates y Protágoras, por ejemplo, no es mayor que la existente entre este último y Cratilo o Antifón.

El pensamiento socrático y sofista es característico de un giro en la marcha de la Filosofía que es difícil explicar desde

un punto de vista centrado exclusivamente en el curso de las doctrinas presocráticas, como si éstas hubieran agotado sus posibilidades, haciendo que los Sofistas, junto con Sócrates, inaugurasen una nueva vía que reemplazase el callejón sin salida en que se hubiera encerrado la filosofía eléata, la pitagórica o la atomista. Esa imagen es falsa, pues ignora que hubo no pocos representantes de la mal llamada filosofía *presocrática* que fueron contemporáneos o posteriores a los autores que ahora nos ocupan. Y desconocería el hecho de que los problemas de la unidad del ser, los de la constitución material de la φύσις, los de su índole numérica, lejos de haber sido eliminados para siempre por los Sofistas o por Sócrates, fueron recogidos por autores que, como Platón, Aristóteles, Estoicos y Epicúreos, pueden ser considerados como sus herederos.

No se trata de negar que algunos de los pensadores incluidos en este estudio realizaran una crítica de determinadas doctrinas presocráticas. Tal ocurrió ciertamente con las teorías de Gorgias sobre el *ser* o *lo ente*. Pero no sería justo considerar esto como un indicio de que *toda* la actividad de los restantes Sofistas o de Sócrates estuvo dirigida contra las doctrinas presocráticas y que hay que cifrar en esta impugnación el carácter general de su pensamiento. Si es que se toma los *Diálogos* platónicos iniciales como un buen testimonio de la doctrina socrática, se puede afirmar que en conjunto discurre con independencia de las teorías presocráticas, rehuyendo tanto su crítica como su aceptación. Como, por otra parte, muestra una línea doctrinal que, si en ocasiones se enfrenta con la de algún Sofista, tampoco puede ser caracterizada por ese enfrentamiento. En la mayor parte de esos *Diálogos* primerizos, Sócrates aparece como el iniciador, junto con los Sofistas, de una nueva temática que podría encasillarse en el campo de una Antropología moral y sociológica y que parece emerger por sí misma a lo largo de conversaciones mantenidas con la gente que frecuentaba las plazas atenienses.

Por consiguiente, los Sofistas y Sócrates constituyen la irrupción en el curso histórico del pensamiento griego de una nueva Filosofía que venía a sumarse a la que seguía discurriendo por los cauces presocráticos. En rigor, superando una visión tremendista que se complace en situar a los pensadores en campos antagónicos, Sócrates y los Sofistas coinciden en iniciar la reflexión sobre lo humano, sobre las estructuras políticas y jurídicas de la sociedad helénica o sobre la índole moral de su conducta. Era éste un campo que no había sido formalmente negado por los Presocráticos, pero que sólo había aparecido marginalmente en sus elucubraciones (contando con las excepciones nada desdeñables de Heráclito y Demócrito). Pero si cobra ahora un especial relieve y parece acaparar la atención de los que protagonizan esta nueva etapa, no sólo coexiste con la temática de la Filosofía precedente, sino que abre paso al ulterior pensamiento que, desde Platón y Aristóteles, Epicúreos y Estoicos, reunirá en vastos sistemas unitarios la vieja especulación sobre la φύσις o el ser y la nueva reflexión antropológica, ética y sociológica que habían iniciado tanto Sócrates como los Sofistas. En todo caso, si hubo entre estos últimos algún pensador de talante antimetafísico o receloso ante la Ontología eléata, como pudo ser Gorgias, habrá que admitir que constituyó el precedente de los movimientos filosóficos que, como los Cínicos, Cirenaicos y Escépticos, rechazaron las doctrinas físicas o metafísicas que pudieran corresponder a la Filosofía presocrática o que desarrollaron Platón, Aristóteles, Epicúreos y Estoicos.

Con todo ello los Sofistas y Sócrates representan un período ilustrado que centró su atención en las cuestiones antropológicas, llevando hasta ellas una crítica racional que hasta entonces había quedado restringida a los problemas cosmológicos y teológicos. Superadas sus limitaciones temáticas por los pensadores que les sucedieron, quedó incorporada a las grandes síntesis doctrinales de los siglos IV y III. Corresponde

a un momento de crisis de las estructuras sociales helénicas que, por vez primera, miran hacia sí mismas, haciéndose conscientes de los problemas que entraña la actividad humana que instituye las leyes sociales y políticas, los preceptos morales o que depara el saber científico.

FERNANDO MONTERO

Sócrates

Abordar la figura de Sócrates en el contexto de una historia de la filosofía constituye un problema singular. Dos elementos contradictorios, en efecto, son el marco en que se mueve la valoración del pensamiento socrático y, en base a esta contradicción, dan origen a lo que tradicionalmente ha sido presentado como el "problema socrático" o "caso socrático". Por un lado, es universalmente aceptada la influencia extraordinaria que la figura de Sócrates ha ejercido a lo largo de toda la historia del pensamiento. Más aún, puede decirse a este respecto que, en todas las épocas de esta historia, Sócrates ha sido elevado a un nivel de *símbolo* y ejemplo cuasi-mítico para las generaciones sucesivas de filósofos. Por otro lado, sin embargo, nadie podría decir quién fue realmente Sócrates ni cuál fue exactamente su doctrina, pues él no escribió nada, limitándose a una exposición oral de su pensamiento, por lo que falta un elemento objetivo de contraste que garantice la autenticidad histórica del contenido de los diversos testimonios que, acerca de Sócrates, poseemos. Resulta, además, harto problemático todo intento de precisar históricamente el pensamiento de Sócrates, pues las informaciones suministradas por la doxografía socrática a través de los tiempos vienen a ser parte interesada en atraer a una determinada teoría su innegable autoridad. Todo ello dificulta enormemente el que pueda responderse a la cuestión del Sócrates "histórico" y habrá que resignarse a la idea de que aquél resulta, definitivamente, incapaz de ser

catalogado con precisión histórica: acerca de Sócrates, no hay "documentos" sino "interpretaciones".[1] El Sócrates "real" fue[2] y seguirá siendo una permanente cuestión abierta.

No debe por ello asombrarnos demasiado el que no falten quienes, apoyándose en estas dificultades para una delimitación histórica, hayan llegado a la conclusión de que la llamada "cuestión socrática" no es, en el fondo, más que un pseudoproblema originado por haberse atribuido a la figura de Sócrates una valoración sustantiva y haber perdido de vista su auténtica función de mero símbolo al servicio de unos intereses filosóficos o políticos. Tal es la tesis de Olof Gigon[3] y, sobre todo, E. Dupréel.[4] De acuerdo con ella, Sócrates no habría sido más que una creación mítico-literaria de Platón que, al intentar resumir en sus *Diálogos* la pluralidad de doctrinas imperantes en su tiempo, buscó hacer atractivo su propósito a base de personificarlas en boca de Sócrates, del que también se habría servido Platón para exponer su propio pensamiento. De un modo paralelo, Chroust[5] ha subrayado el aspecto funcional de la creación mítico-literaria de Sócrates, al que considera un personaje ficticio del que se sirvió el partido aristocrático ateniense para presentar en público una justificación solapada de sus propios intereses y defender su actuación política.

Las tesis citadas constituyen la radicalización más aguda dentro de una valoración histórica de Sócrates y, en virtud de esta radicalización, no han conseguido apenas seguidores. Su

---

[1] Robin, *Fins de la culture grecque,* 211.

[2] Incluso en vida, Sócrates no dejó traslucir su verdadera personalidad, lo cual le hacía aparecer como una figura desconcertante para sus discípulos, de lo cual éstos se quejaban: *Hip. Menor,* 375 B; 376 B-C (también *Gorgias,* 489 E; *Prot.,* 361 A-B; *Banqu.,* 203 D; 215 DE; 216 CD).

[3] Gigon, O., *Sokrates* (Bern, 1947).

[4] Dupréel, E., *Socratisme et platonisme* (Paris, 1921); *La légende socratique et les sources de Platon* (Bruxelles, 1922).

[5] Chroust. *Sokrates. Man and Myth* (London, 1957).

pretensión desmitificadora de la doctrina socrática puede inscribirse, sin embargo, en el conjunto de las *interpretaciones* anti-socráticas que se han sucedido a lo largo de los tiempos. Así tenemos el Sócrates que Aristófanes nos ha transmitido (*Nubes*, 423): sofista petulante, por un lado, y maestro, por otro, de una secta de orientación jónico-científica, pero, en cualquier caso, siempre ridiculizado por el dramaturgo y denostado por ateo.

Dentro de esta orientación anti-socrática hay que situar también al peripatético Aristóxeno de Tarento que, a pesar de no haber conocido personalmente a Sócrates, fue hijo de un contemporáneo de éste, por lo que Aristóxeno pretende atribuir fiabilidad histórica a su retrato de un Sócrates que viene a ser la ejemplarización de una moral degradada.[6] Igualmente, poco después de su muerte, Sócrates fue atacado por el sofista Polícrates en una requisitoria que se ha hecho famosa por las reacciones que suscitó.[7]

Hemos de advertir, sin embargo, que ya desde un principio estos ataques a Sócrates y las consiguientes reacciones de signo contrario que motivaron se mueven en un círculo de *intereses* político-científicos que sitúan la cuestión socrática más allá de la valoración personal y traen como consecuencia el que, en adelante, Sócrates fuese admirado o denostado no en función de su actuación propia sino en virtud de un modo de pensar y actuar que se quiere proponer o bien como ideal a realizar o, por el contrario, como la negación radical de la verdadera ciencia y de la recta conducta. Ello dio origen a que

---

[6] Taylor, E., *Socrates* (London, 1935), p. 92.

[7] La requisitoria de Polícrates dio origen a un movimiento literario favorable a Sócrates: las *Apologías de Sócrates* de Lisias, Isócrates y Libanio son un intento de refutación directa de las acusaciones de Polícrates. Lo mismo hicieron Teodetes y Demetrio de Falero. La *Apología* y, sobre todo, las dos primeras secciones de la parte I de las *Memorables* de Jenofonte quieren ser igualmente una respuesta a Polícrates: Maier, *Sokrates* (Tübingen, 1913), pp. 15; 22-23. No parece probable que Platón haya participado en este movimiento contra Polícrates.

Sócrates pasara a ser considerado como un *símbolo* y, como tal símbolo, fue atacado por Porfirio y por ciertos Padres de la Iglesia: Teófilo de Antioquía, Tertuliano y Lactancio ven, en efecto, en Sócrates el papel destructivo de lo racional frente al dogma y a la concepción religiosa de la vida. También el Sócrates-símbolo suscitará las iras de Nietzsche.[8] Para éste, Sócrates representa la culminación del intelectualismo racionalista, de la orientación apolínea y racional que anulará la vigencia de lo dionisíaco-irracional y, con ello, destruirá la armonía trágica del mundo griego antiguo.

En un sentido contrario, es decir, buscando su exaltación, también fue Sócrates considerado y propuesto como símbolo a imitar, con la misma fuerza y análoga convicción con que los defensores de la imagen negativa del socratismo buscaban la desaparición de éste.

La idealización tradicional del Sócrates-símbolo de la fecundidad de lo racional arranca acaso de la tan repetida opinión de Cicerón[9] para el que "Sócrates bajó la filosofía del cielo a la tierra, le dio carta de naturaleza en las ciudades, la obligó a meditar acerca de la vida y las costumbres, del bien y del mal". Esta opinión de Cicerón que recoge el sentimiento favorable que hacia Sócrates experimentó el estoicismo, fue casi unánimamente aceptada en el mundo romano a causa, principalmente, de la autoridad moral de Cicerón. Cuando posteriormente fue oficialmente sancionada en la carta del emperador Juliano a Temistio, dio origen a que se crease la imagen "oficial" del socratismo como la más perfecta expresión del espíritu filosófico.

El advenimiento del Cristianismo intentó dar un matiz religioso a la actitud socrática en función de las exigencias de la nueva religión. De este modo, la concepción socrática del saber

---

[8] La condena nietzscheana de Sócrates está contenida principalmente en su *El origen de la tragedia,* de 1871, la obra primera de Nietzsche.
[9] *Tusc. Disp.,* V, 4, 10.

pasa a ser el símbolo de la posibilidad de un saber "cristiano". Se hablará entonces de un "socratismo cristiano" [10] del mismo modo que se hace del *éthos* socrático el precursor pagano de la concepción cristiana de la vida. [11] La nueva visión de la naturaleza y de la función del saber que introduce el Renacimiento iniciaría, sin embargo, una imagen distinta del socratismo cuya configuración definitiva se cumpliría en los siglos XVIII y XIX y, a partir de aquí, daría lugar a lo que constituye, aún en nuestros días, la imagen tradicional de Sócrates como paradigma del sabio, el hombre que, frente a la tradición y a la religión mítico-oficial, hace evidente el imperio de la autonomía de la razón como juez único de la actuación del hombre. [12] Ilustración y Romanticismo van a hacer así de Sócrates el protomártir de la razón humana, símbolo de la posibilidad viviente de un modo de ser: el *éthos* filosófico: "(Sócrates) con su muerte selló la veracidad y la *unidad* de su pensamiento y de su vida y se convirtió en un símbolo para *todos los tiempos*". [13]

---

[10] Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale* (Paris, 1944), pp. 1 *ss.*

[11] La visión de Sócrates como símbolo pre-cristiano arranca de algunos Santos Padres: San Justino, San Juan Crisóstomo, Gregorio Taumaturgo, Eusebio y San Agustín establecen, por vez primera, la analogía de papeles desempeñada por el Sócrates pagano y el mismo Cristo. Esta "cristianización" del saber socrático pervive en el Renacimiento, en Erasmo y su célebre jaculatoria *Sancte Socrate, ora pro nobis,* y en Marsilio Ficinio.

[12] Es la tesis de Rousseau, en su *Profesión de fe del vicario saboyano.* Esta tesis, por otra parte, no hace sino reflejar la convicción general que en la época de la Ilustración se tenía acerca de Sócrates y no en balde el siglo XVIII ha sido calificado como el "siglo socrático". La autonomía de la razón y la actuación humanas que los ilustrados pusieron como programa socrático, hizo que Sócrates fuese una figura particularmente grata a los románticos Jacobi, Herder y, sobre todo, Mendelssohn, el más apasionado apologista del modo de ser de la obra socrático-racionalista, cuya característica principal es la emancipación de la razón, lo que implica el nacimiento del ideal de la libertad interior del individuo. Tal será la tesis que igualmente recogerá H. Gomperz.

[13] Nestle, *Historia del espíritu griego* (Barcelona, 1961), p. 180.

Considerado Sócrates como el paradigma ideal del quehacer filosófico, nada tiene de extraño el que, en función de los más diversos intérpretes, las más divergentes teorías filosóficas hayan intentado acogerse al padrinazgo socrático.[14] Surge así una imagen plural y contradictoria de Sócrates, imagen que no ha sido posible más que a través del hecho de que los *materiales históricos* —los Σωκρατικοὶ λόγοι — de que dispone el investigador presentan, ya en su origen, una imagen también plural y contradictoria de nuestro filósofo. Los "testimonios" socráticos (favorables o no a Sócrates) no pretendieron ser un modelo de imparcialidad histórica sino la defensa o el ataque interesado a un determinado modo de cultura y de pensamiento: "...la unidad de la literatura socrática, más que el nombre del personaje principal, pues Sócrates no es necesariamente el principal interlocutor ni siquiera un *dramatis persona* indispensable, es sobre todo la defensa o el ataque (cuando se trata de escritos antisocráticos) de un cierto estilo de vida, de un determinado ideal de cultura".[15] Si Sócrates, en definitiva, ha llegado a ser en nuestros días un símbolo contradictorio, es porque ya fue tratado como un símbolo desde un principio y, por ello, del Sócrates "real" no nos quedan más que las visiones necesariamente partidistas e interesadas de los Σωκρατικοὶ λόγοι que se resisten a una conciliación verosímil: "no tenemos a Sócrates, sino muchos 'Sócrates'... Si las modernas reconstrucciones del socratismo —v. gr., Maier, Taylor-Burnet, Boutroux, Zeller— son unas construcciones, los viejos relatos de Platón o Jenofonte y los de Aristófanes, de Aristóteles o de Aristóxeno no lo son menos".[16]

---

[14] Magalhâes, *Le problème de Socrate* (Paris, 1952), pp. 86 *ss.;* 175-176.

[15] Magalhâes, *Socrate et la légende platonicienne* (Paris, 1952), pp. 62-63.

[16] Magalhâes, *Le problème de Soc.,* 103; 105.

Hechas estas precisiones previas, hay que convenir, sin embargo, en la existencia de una serie de datos respecto a la persona de Sócrates que se repiten en los diversos Σωκρατικοὶ λόγοι, coincidencia que es tanto más notable cuanto que son grandes las diferencias internas entre aquellos testimonios en su concepción del Sócrates-filósofo. Ello parece abonar la opinión de la verosimilitud histórica de dichos datos. Disponemos, de este modo, de una plataforma básica que nos permite el conocimiento de la personalidad histórica de Sócrates, lo cual, si es importante en toda investigación concerniente a la historia de la filosofía, adquiere mayor relevancia en el caso que ahora nos ocupa. Por otra parte, si para toda producción ideológica, hay que tener en cuenta el entorno mundano vivido por el pensador, mucho más necesario lo es en el caso de Sócrates, el cual, al no haber dejado nada escrito, sólo su propia actuación personal puede servir de contraste, con ciertas garantías de objetividad, de los testimonios contradictorios que nos han sido legados acerca de su doctrina. Por eso, antes de enfrentarnos con el análisis de los testimonios que principalmente han dado origen al problema socrático, hemos de conocer las circunstancias básicas que enmarcan la figura del Sócrates-hombre real.

Nacido en Atenas, en 470/469, hijo del escultor Sofronisco y de Fenáretes, Sócrates pertenece, por su nacimiento, a la clase pequeño-burguesa que estaba a la sazón en pleno auge frente a la progresiva decadencia de la aristocracia ateniense. Este hecho va ligado al creciente empuje económico que Atenas comienza a experimentar al convertirse en cabeza rectora de la Liga de Delos. El naciente florecimiento ateniense descansaba sobre dos pilares: su liberalismo económico, que introdujo el libre cambio y el ideal democrático del Estado, que encarnará el gobierno de Pericles (462-429) ante la hostilidad manifiesta de la vecina aristocracia terrateniente espartana.

Fue, por otra parte, este sentimiento democrático la baza principal que jugó Pericles para conseguir una sólida alianza entre todas las ciudades de la Liga y ello repercutió favorablemente en la hegemonía económica y espiritual de Atenas. Sócrates, por consiguiente, va a vivir parte de los años que constituyen la "*acmé* de la democracia" griega y va a ser testigo directo de la política imperialista que Pericles impondrá al nacionalismo demócrata ateniense.

Según los más diversos testimonios, Sócrates personalmente participó de este ideal nacionalista. Aun no estando de acuerdo con la orientación político-social de Atenas, Sócrates nunca abandonará esta ciudad más que cuando se trate de combatir por ella, tomando parte en las batallas de Potidea, Anfípolis y Delio, salvando la vida de Alcibíades y Jenofonte. Fruto igualmente de esta vinculación a Atenas, es el propósito socrático de dar una doctrina de salvación no para la "humanidad" sino para su *polis* concreta y sus conciudadanos atenienses. Sócrates conservará aún el sentido vinculante de la ciudad-estado y, como dice Jaeger, será "uno de los últimos ciudadanos en el sentido de la antigua *polis* griega".[17] Por esta misma razón, dado que el estudio especulativo tradicional de la Naturaleza ninguna utilidad práctica podía aportar a sus conciudadanos, Sócrates se alejará de la abstracción teórica de los filósofos jonios. Para Sócrates, en definitiva, la vida no tendrá sentido más que en el ámbito geográfico de su *polis* y en la preocupación consciente por ella. Así se comprende por qué preferirá morir en Atenas (en el 399) —cumpliendo la condena a que había sido sentenciado por la acusación de impiedad y corrupción de jóvenes formulada por Licón, Anitos y Meleto— a vivir desterrado fuera de ella, cosa que hubiera fácilmente conseguido en vez de verse obligado a un suicidio involuntario *(Critón,* 52 B *ss.).*

Aparte de los años de la prosperidad ateniense, Sócrates vivirá también las primeras consecuencias trágicas de la polí-

---

[17] Jaeger, Paideia, 2.ª ed. (México, 1962), p. 456.

tica expansionista que condujo a Atenas a embarcarse en la estéril guerra del Peloponeso. Poco después de ésta, el desastre de la expedición a Sicilia —en la que los atenienses buscaban asegurarse los mercados occidentales de cereales— significa el primer aviso de muerte para la democracia ateniense, incapaz de mantener la antigua hegemonía política y económica, a la vez que el partido aristocrático bajo la dirección de Alcibíades, refugiado en Esparta, prepara su retorno al poder, cosa que consigue momentáneamente con la instauración del Consejo de los Cuatrocientos (en el 411). Restaurada la democracia medio año después, la derrota de Aegospótamos fue la causa inmediata del derrumbamiento del imperio ateniense y de su democracia. El partido aristocrático se hace cargo nuevamente del gobierno (año 404), iniciando los Treinta Tiranos una serie de medidas encaminadas a sembrar el terror entre los demócratas y los metecos. La restauración de la democracia ateniense (en el 403) a partir de Trasíbulo no pudo evitar la debilidad política interna de Atenas que acabaría por destruir a la restaurada democracia y, con ella, a la propia Atenas como cabeza política del mundo helénico.

En estas coordenadas socio-políticas, Sócrates dedica fundamentalmente su tiempo al diálogo con sus conciudadanos, intentando inculcar a todos la necesidad de preocuparse y trabajar por el logro de su propia perfección moral (*Apol.*, 29 D *ss.*; 31 B *ss.*). Casi todos los testimonios, en efecto, coinciden en presentar la raíz del pensamiento socrático como una preocupación terapéutico-moral por el hombre y lo humano de su tiempo y de su ciudad, despreciando el beneficio material personal para dedicarse a mover a sus conciudadanos a "prestar atención a la virtud" (*Apol.*, 31 AB). Por ello, Sócrates se desentiende de la especulación teórica jonia (*Apol.*, 19 CD) de la que casi con toda seguridad tuvo un conocimiento sólido, gracias a sus contactos con Arquelao y Diógenes de Apolonia. A pesar de esta concepción interesada del saber, Sócrates —a lo que parece— no desempeñó ninguna misión política más

que en una ocasión, hacia el 406/405, en que —siendo pritano del Consejo de los Quinientos— se opuso al clamor popular que, en desacuerdo con las leyes, pedía la muerte de los ocho generales que habían conducido la expedición a las islas Arginusas. Si Sócrates se opuso aquí a los deseos de la mayoría, fue por no "apartarse de lo justo" (*Apol.*, 32 C), la misma razón que alegará, a su vez, al negarse a cumplir el mandato de los Treinta Tiranos de entregar a León el salaminio *(ibid.)*.

Si el contexto general socio-político de oposición activa entre las ideologías democrática y aristocrática es el condicionante primero de la evolución del período de la historia de Atenas que estamos considerando, será también la clave principal de toda interpretación de Sócrates pues éste, tan profundamente vinculado a su *polis*, habría de desarrollar la "misión" a la que se sentía llamado en función de las situaciones reales de la vida ateniense. Según las tesis de Joël y Magalhâes, [18] la literatura socrática no puede ser comprendida más que en función de la polémica ateniense entre democracia y aristocracia. En este aspecto, la parte más numerosa de los testimonios posteriores a las *Nubes* de Aristófanes, han simbolizado en Sócrates el ideal de lo aristocrático, sobre todo a raíz de que la *Acusación* de Polícrates *resultase* un escrito antisocrático, siendo su principal intención el hacer un tratado político en defensa de la democracia. Por otro lado, la llamada "literatura oligárquica" ateniense, que engloba casi la totalidad de la producción política escrita desde el último cuarto del siglo v y durante el siglo IV, no encontró mejor exponente práctico de sus teorías aristocráticas que la figura de Sócrates, al que convirtieron en símbolo de su propia ideología. De este modo, ha prevalecido casi exclusivamente la imagen de un Sócrates aristócrata y, de hecho, entre sus seguidores y amigos no se mencionan —con la excepción, acaso, de Kerefón— más

---

[18] Joël, K., Der Λόγος Σωκρατικός, in *Archiv G. Phil.*, VIII (Berlin, 1895); Magalhâes, *Socrate et la leg. platon.*, 62 ss.

que a defensores del partido aristocrático: Critias, Alcibíades, Cármides, Platón, Jenofonte, Fedón, Glauco, etc.

No parece compaginable, sin embargo, con la imagen del Sócrates aristocráta las amenazas que el tirano-aristócrata Critias le dirige en el caso de que siguiera actuando y hablando en público ni el celo que Sócrates pone en avisar a algunos enemigos de Critias cuando éste se dispone a ejecutar su política de venganza. En *Apol.*, 23 D *ss.*, Sócrates reconocerá que la mayoría de sus oyentes jóvenes son producto de la aristocracia, pero ello únicamente era debido —según se cuida el mismo Sócrates de avisar— a que, al ser aquéllos ricos, disponían de más tiempo libre y, por consiguiente, de más oportunidades para poderse dedicar a la práctica ociosa de la conversación filosófica.

Por todo ello y anticipando lo que luego se dirá sobre el ideario político de Sócrates, interesa ahora subrayar que éste no puede ser considerado como un profesional de la política sino que, ajeno a toda ambición política, se mantuvo independiente frente a cualquier facción política partidista.[19]

Los testimonios socráticos

Todas estas notas son dignas de tenerse en cuenta para poder enfrentarnos y analizar con un cierto rigor crítico los testimonios más importantes de la literatura socrática de la antigüedad, que nos ofrecen las distintas imágenes del pensamiento de Sócrates.

Cronológicamente, el primer Sócrates corresponde a las *Nubes* de Aristófanes,[20] comedia representada hacia el año 423, en la que aquél es presentado, por un lado, como un teórico de la naturaleza seguidor de Anaxágoras y, por otro lado,

[19] Guthrie, W. K. C., *Socrates* (Cambridge, 1971), p. 93.

[20] H. Röck (*Der unverfälschte Sokrates*, Innsbruck, 1903), cree en el valor histórico del retrato aristofanesco de Sócrates.

aparece haciendo gala de su habilidad para confeccionar discursos contradictorios, igualmente válidos, acerca de un mismo objeto, con un desprecio absoluto de toda norma moral y de la religión, siguiendo a Protágoras. Como Maier ha hecho notar a este respecto,[21] no puede responder a una valoración objetiva el que, para Aristófanes, Sócrates aparezca como representante de dos orientaciones tan dispares e incluso opuestas entre sí como son las de Anaxágoras y Diógenes de Apolonia, por una parte, y, por otra, la de Protágoras. La imagen del Sócrates aristofanesco, sofista y teórico especulativo de la naturaleza a la vez, parece dar razón a la tesis de Schanz de que lo que Aristófanes pretendía no era dar a conocer el Sócrates real, sino tipificar a éste como símbolo de la orientación racionalista e ilustrada que la burguesía progresista iba imponiendo cada vez con más fuerza (tal como volverá a hacer, en su tiempo, Nietzsche). Tanto Protágoras como Anaxágoras, en efecto, coinciden en proponer a los atenienses y a pesar de sus propias diferencias doctrinales, un modo de pensar libre de los prejuicios tradicionalistas que hizo tópico común, entre la clase conservadora aferrada a la tradición, el considerar como "impía" a la filosofía. Por todo ello, es opinión casi unánime hoy día el que Aristófanes, en las *Nubes*, pretendió ofrecer un ataque polémico de la reacción conservadora y tradicionalista contra la filosofía en general que, habiendo penetrado por vez primera en Atenas, amenazaba socavar a fondo las viejas tradiciones morales y políticas. Aristófanes, cómico y polemista, deforma los hechos con el único objeto de ridiculizar las tesis opuestas a su conservadurismo tradicional[22] por lo que las *Nubes* no merecen gran fiabilidad como visión histórica del Sócrates real.

De signo contrario al de Aristófanes, es el retrato que Jenofonte nos ha dejado de Sócrates. En sus *Memorables*, no pre-

---

[21] Maier, 159-163.

[22] Cohen, R., *La Grèce et l'hellenisation du monde antique* (Paris, 1939), p. 279.

tende juzgar al Sócrates-filósofo sino al hombre. Sócrates, según Jenofonte, habría sido el prototipo del ciudadano virtuoso y respetuoso con la tradición. Apóstol de la no-violencia, aquél únicamente habría pretendido inculcar a sus discípulos la práctica de la virtud, compendio de todos los bienes y bellezas. Para Jenofonte (*Mem.*, IV, 6-8), Sócrates era el mejor de los hombres y también el más sabio y, en cuanto tal, mediante definiciones precisas se ocupó fundamentalmente de mostrar a sus discípulos la orientación racional que conduce al ejercicio de la virtud que es no solamente lo *bueno* por excelencia sino también lo más *útil* para el hombre.

Parecería, a primera vista, que Jenofonte habría de ser el más indicado para darnos a conocer el Sócrates real. Jenofonte, en efecto, es considerado como historiador y no como filósofo y, en cuanto historiador, podría suponerse que se limitaría a ser un mero cronista que reflejaría unos hechos reales, ajeno a todo interés ideológico que pudiera desvirtuar su retrato de Sócrates. Prescindiendo de que esta concepción de una historia-crónica absolutamente objetiva sea insostenible, hemos de advertir, por otra parte, que el calificar a Jenofonte como historiador no resiste un análisis riguroso, al menos si tomamos el apelativo de "historiador" en su sentido técnico actual. La *Ciropedia,* en efecto, no puede ser considerada como obra histórica (ni ha sido considerada como tal, salvo, acaso, por Bossuet) sino como descripción del modelo teórico jenofóntico del imperio ideal. Las *Hellenica,* más que un documento histórico es igualmente la apología de un ideal de un tipo de humanidad a base de una historia novelada. El valor histórico de la *Anábasis* queda también casi totalmente anulado por su evidente carácter apologético y didáctico que hace que Jenofonte goce de una entera libertad a la hora de narrar los sucesos ocurridos.

En cuanto al hecho de que Jenofonte no fuera filósofo, ello más que apoyar la tesis de que —desligado de todo prejuicio doctrinal— ofrecería una imagen objetiva de Sócrates, hace

suponer más bien lo contrario porque Jenofonte no habría sido capaz de captar la profundidad del pensamiento socrático, por lo que, en definitiva, y como ha señalado Robin, Jenofonte acabaría por desvirtuar la personalidad filosófica de Sócrates, cuyo pensamiento queda de hecho reducido, en la obra jenofóntica, a una moral de acción.[23]

Todo ello nos induce a pensar que, en sus escritos socráticos *(Banquete, Económico, Apología, Memorables)*, Jenofonte intentó realizar —al igual que en sus otras obras— una reconstrucción literaria y libre de hechos que él no conoció directamente sino a través de diversas fuentes, con un fin didáctico y, sobre todo, apologético en lo que respecta a la figura de Sócrates. El *Banquete* y el *Económico* son manifiestamente una ficción literaria y Jenofonte mismo no quiere ocultar su carácter de tales. En cuanto a la *Apología* (cuya autenticidad ha sido, por lo demás, fuertemente discutida) parece ser por todos admitido que se trata de correcciones hechas por Jenofonte a lo que otros habían escrito en defensa o en contra de Sócrates. No es, por ello, un trabajo histórico sino un conjunto de reflexiones personales de Jenofonte acerca de lo que *podría* haberse dicho en defensa de Sócrates en el juicio que se le siguió, pero que, sin embargo, *no se dijo.*[24]

Contrariamente a lo que sucede con estos escritos socráticos de Jenofonte, sus *Memorables* han gozado durante mucho tiempo de la consideración de fuente histórico-biográfica. El valor *histórico* de las *Memorables* ha tenido apasionados defensores en las obras de H. von Arnim, Döring, Brochard, H. Gomperz, W. Schmid y Strauss. Hoy día, sin embargo, parece negarse con la misma o mayor vehemencia dicho testimonio como fuente histórica tras las investigaciones llevadas a cabo principalmente por Joël, Robin, Burnet, Taylor, Maier, Gigon, Jaeger, Magalhâes. De un modo especial, la tesis que

---

[23] Magalhâes, *Le problème de Soc.*, 220-221; 225.
[24] Maier, 16.

Maier estableciera en 1913[25] y que, a pesar del tiempo transcurrido, no ha sido aún convincentemente refutada sino que, por el contrario, ha ido adquiriendo progresivamente un mayor crédito, pone de manifiesto la estructura interna de las *Memorables* como una composición de dos partes: la primera, la más breve, comprende los dos primeros capítulos y es una defensa de Sócrates en contra de la acusación pública de que fue objeto y en contra también del discurso acusatorio de Polícrates. Ello hace que, más que una tesis histórica, esta "Defensa" sea una exposición de la imagen de Sócrates que Jenofonte ha creado con la mejor buena voluntad en respuesta a sus propios sentimientos de admiración y simpatía hacia el maestro, mostrando además una finalidad interesadamente apologética incompatible con el rigor objetivo de una obra histórica. La segunda parte de las *Memorables* acaso pudiera escapar a estas objeciones, pues allí no se pretende ofrecer ninguna apología sino un recuento de hechos —o "memorias"— acaecidos y, en consecuencia, carece del carácter tendencioso que domina a los restantes escritos socráticos de Jenofonte. A pesar de ello, hay que preguntarse, sin embargo, en qué habría podido apoyarse Jenofonte para ofrecer sus recuerdos personales de Sócrates. Las *Memorables*, según todos los indicios, fueron escritas fuera de Atenas y es una obra tardía, posterior en varios años a la muerte de Sócrates. Aparte del tiempo transcurrido, hay que tener también en cuenta que Jenofonte sólo en sus primeros años de juventud tuvo relación directa con Sócrates y que tales relaciones no fueron lo suficientemente intensas como para concederle un lugar entre los discípulos íntimos del maestro. Teniendo además presente que las ocupaciones guerreras de Jenofonte y los casi veinte años de destierro que padeció fuera de Atenas le impidieron ser testigo directo de los hechos que narra, hechos que sólo pudo conocer cuando la polémica en torno a Sócrates estaba en su punto

[25] Maier, 13-77; *cfr.* también, Gigon, 41 *ss.*

álgido y sujeta, por consiguiente, a todo tipo de parcialismos interesados, podemos concluir que todos estos datos hacen muy sospechoso el testimonio "histórico" que Jenofonte pretende ofrecer de Sócrates.

Si Jenofonte no pudo conocer a fondo a Sócrates —sobre todo, al "último" Sócrates—, debió apoyarse para la redacción de sus *Memorables* en la abundante literatura que los círculos socráticos produjeron a la muerte del maestro y que presentaba imágenes interesadas y contradictorias de éste, lo cual obligó a Jenofonte a una selección de noticias que él intentó compaginar para ofrecernos su propia imagen de Sócrates, un retrato que estuviera de acuerdo con los ideales ético-políticos jenofónticos. Que Jenofonte, en efecto, conocía los testimonios socráticos de Aristipo es claro, dado el énfasis que pone en refutar la imagen ofrecida por éste. Por otra parte, también coleccionó datos tomados de Antístenes y Dümmler, Joël, H. Gomperz y Jaeger creen incluso que hay que considerar a aquél como la fuente principal de noticias de que se sirvió Jenofonte, aunque no fuesen noticias de primera mano ya que las investigaciones de Taylor (1935) parecen convencernos de la imposibilidad material de que Jenofonte pudiera haber tenido ocasión de comunicarse directamente con Antístenes.

Hay que considerar, a pesar de todo, a Platón como el principal suministrador de noticias socráticas a Jenofonte. Con ello, seguimos la tesis de Robin, Burnet, Taylor y Maier, tesis basada en los numerosos pasajes de las *Memorables* que coinciden con las informaciones suministradas en los *Diálogos* platónicos. Ello no obsta a lo que más arriba hemos mencionado, es decir, el que existan concordancias importantes entre las opiniones que acerca de Sócrates sostuvieron Jenofonte y los cínicos. Las *Memorables,* en definitiva, constituyen un testimonio socrático tardío que fundamentalmente se apoya en una dualidad de fuentes platónico-cínica pero haciendo especial hincapié en aquellos datos —los platónicos— que mejor cua-

draban al ideal aristocrático de Jenofonte.[26] Esta *selección* de noticias explica el hecho de que Jenofonte, aun no estando de acuerdo con la imagen de un Sócrates platónico racionalista, evita el atacarlo por no contribuir ni siquiera indirectamente a reforzar la posición de Antístenes, cuya doctrina no concordaba con la política aristocrática que Jenofonte defendía, lo cual ha contribuido a reforzar la idea de un Sócrates-aristócrata y ha debilitado los lazos que pudieran unir a aquél con las tesis socio-políticas de los cínicos.

Si no podemos distinguir con suficiente garantía qué elementos pertenecen a la interpretación personal de Jenofonte, cuáles a sus fuentes de inspiración y cuáles al Sócrates real, ello resta credibilidad histórica al testimonio socrático de Jenofonte. Durante mucho tiempo se pensó que esa credibilidad había que otorgársela al testimonio socrático de Aristóteles y gran parte de los más ilustres historiadores de la filosofía han sostenido esta opinión. Tal es el caso, por ejemplo, de K. Joël, Th. Gomperz, Ross, K. Praechter y, sobre todo, Zeller.

El testimonio aristotélico acerca de Sócrates tiene, en principio, una clara ventaja sobre los demás: no puede achacársele un afán apologético que desvirtuaría sus informaciones, pues Aristóteles no vivió las circunstancias por las que atravesaron los círculos socráticos y que impulsaban a éstos a una visión partidista de la figura del maestro. A pesar de ello, habiendo llegado a Atenas cuando sólo tenía 17 años, Aristóteles pudo aún recoger informaciones de testigos oculares y, al disponer además de una copiosa literatura socrática, él podía examinarla y contrastarla con garantías suficientes de objetividad. Trazar una imagen de Sócrates de un modo objetivo e imparcial, es precisamente lo que el mismo Aristóteles afirma pretender. Todas estas circunstancias hacen que, en principio, Aristóteles fuese el más adecuado para presentarnos una imagen objetiva del Sócrates real.

[26] Maier, 44 *ss.*

Este panorama general no tiene, sin embargo, en cuenta que Aristóteles, pese a no haber sido un socrático ni haber pertenecido al grupo de los discípulos de Sócrates —lo cual le exime de toda acusación posible de apasionamiento apologético—, tuvo que relacionarse con los círculos socráticos desde el momento de su ingreso en la Academia platónica, en la que paso a paso irá alcanzando su propia independencia científica. Preocupado por garantizar y reforzar su propia evolución doctrinal, Aristóteles no se preocupó de la personalidad *histórica* de Sócrates, sino únicamente de la doctrina socrática con la pretensión de demostrar que es la propia doctrina lógico-metafísica aristotélica la que mejor se adecúa con las enseñanzas socráticas. Ello obligará al Estagirita a una nueva *interpretación* de la doctrina socrática y, con ello, se desvirtúa el carácter histórico y *desinteresado* que se pretendía otorgar al testimonio socrático de Aristóteles y a su pretendida posición de imparcialidad objetiva.[27]

La interpretación del Estagirita conduce, así, a un Sócrates manifiestamente aristotélico. En su *Met* A, 6 y M, 4, 9 y en *De part. anim.* I, 1, Aristóteles subraya que la novedad de la filosofía socrática consistió en el descubrimiento de que el proceso inductivo y la definición universal son los principios básicos de la auténtica sabiduría, habiendo sido también Sócrates el primero en establecer que lo universal es la esencia ínsita en las cosas mismas: "Sócrates, que se dedicó al estudio de las virtudes éticas, fue también el primero que buscó acerca de ellas definiciones generales... Buscaba, con razón, la esencia (ἐκεῖνος δ'εὐλόγως ἐζήτει το τί ἔστιν) pues trataba de razonar silogísticamente y el principio de los silogismos es la esencia (ἀρχή δέ τῶν συλλογισμῶν το τί ἔστιν)... Con justo mo-

[27] De este modo, ha sido recusada la independencia del testimonio aristotélico en base principalmente a los trabajos de Taylor, *Varia Socratica* (Oxford, 1911), pp. 40-90; Burnet, *Greek Philosophy. Thales to Plato*, 5.ª ed. (London, 1932), pp. 157 *ss.*; Ritter, *Sokrates* (Tübingen, 1931); Maier, 92 *ss.*; Jaeger, 399-401.

tivo, por tanto, podemos atribuir a Sócrates el descubrimiento de estos dos principios: el discurso inductivo y la definición en general, que son ambos el punto de partida de la ciencia" (*Met,* M, 4).

Si el testimonio socrático de Aristóteles resulta ser una *interpretación* del pensamiento de Sócrates, el valor histórico de aquél ha de ser críticamente examinado. El análisis hermenéutico que Maier ha efectuado de los textos socráticos de la *Metafísica* de Aristóteles[28] concluye la dependencia de éstos en relación con *Mem* IV, 6, de Jenofonte. Es aquí y sólo aquí donde Aristóteles pudo encontrar la imagen de un Sócrates preguntándose por el τί ἐστιν de las cosas (aun limitándose al plano de la realidad moral). Entre ambos testimonios hay un estrecho parentesco y correspondencia que manifiestan que es *Mem* IV, 6 la autoridad de la que *depende* la interpretación aristotélica. Si Aristóteles, por ello, no puede ser tenido como testimonio *independiente* acerca del Sócrates real y en lo que respecta a las tesis socráticas del saber, lo mismo habremos de decir también en referencia a los testimonios aristotélicos que versan sobre la filosofía moral socrática, de la que Aristóteles únicamente se esfuerza en mostrar su rigurosa fundamentación intelectualista.

La *Et. Nic.* aristotélica (III, 7, 11; VI, 13; VII, 3) subraya, en efecto, la identificación socrática entre virtud y ciencia, tesis que aparece acentuada en la *Et. Eud.* (I, 5; III, 1; VII, 13) y nos remite también a determinadas expresiones de la *Gran Ética* (I, 1; I, 20, 35; II, 6). Ahora bien, el racionalismo unilateral de la ética socrática está expuesto por Aristóteles de un modo lo suficientemente vago e impreciso para que las fuentes de donde el Estagirita obtuvo tal información no puedan ser determinadas con precisión. Las notables analogías, sin embargo, que el testimonio aristotélico guarda en este punto con el *Protágoras* platónico (352 BC; 357 B-E; 358 BC; 360 D;

---

[28] Maier, 91 *ss.*; Jaeger, 399-401.

361 B) hacen suponer fundadamente a Maier[29] que Aristóteles se acogió a la imagen de Sócrates tal como aparecía en este Diálogo en concreto, el cual —según la tradición académica— era considerado como fuente digna de fe para conocer al Sócrates real. Aristóteles, en definitiva, presenta la teoría ético-socrática fundándose no en las tradiciones orales de primera mano ni en el estudio crítico de la literatura socrática, sino sobre la base de *una* imagen platónica de Sócrates, expuesta literalmente en el *Protágoras*. Si esta teoría correspondía o no al Sócrates histórico, constituía un problema muy secundario para Aristóteles y las aisladas referencias acríticas que hace a este propósito más que nada muestran su indiferencia ante esta cuestión, al tiempo que refuerzan la opinión de la falta de independencia también de los testimonios aristotélicos acerca de la ética socrática.

Hemos de admitir, en definitiva, que el valor histórico del Sócrates aristotélico resulta harto sospechoso y discutible y ello por el afán que el Estagirita muestra, a veces de un modo explícito, de fundamentar sus propias opiniones en la autoridad de los filósofos anteriores a él, aun a riesgo de distorsionar la doctrina de éstos a base de interpretaciones no acordes con la realidad histórica. A ello se une, en el caso concreto de Sócrates, la falta de independencia del testimonio aristotélico respecto a otras fuentes, de tal manera que aquél no proporciona nada esencialmente nuevo respecto al Sócrates que presentaron anteriormente Jenofonte y Platón, por lo que parece legítimo concluir que Aristóteles no tuvo en consideración al Sócrates *real* sino las *interpretaciones* que acerca de éste habían sido ya ofrecidas. Por ello cabría temer que aquel punto de la doctrina socrática más explícitamente señalado por Aristóteles (la atribución a Sócrates del descubrimiento de las formas lógicas de la inducción y de la definición) no responda al pensamiento del Sócrates real. Los restantes testimonios socrá-

---

[29] Maier, 88 *ss*.

ticos, en efecto, no coinciden con esta tesis aristotélica, al menos si se entienden ambas formas lógicas en el sentido riguroso que les dio el Estagirita.

El testimonio platónico

Hasta ahora hemos venido considerando el hecho de que los testimonios socráticos de Jenofonte y Aristóteles se muestran como dependientes de los *Diálogos* de Platón. No queremos, sin embargo, que esta tesis sea entendida de un modo exclusivista en el sentido de que los testimonios platónicos hayan sido las únicas fuentes utilizadas por los autores citados. Tanto Jenofonte como Aristóteles, en efecto, estaban en posesión de una rica literatura socrática y contaban, además, con los testimonios orales de los que habían conocido personalmente a Sócrates. A pesar de ello, podemos decir que el Sócrates que nos ha legado la tradición está fundamentalmente basado en los testimonios platónicos y que son éstos el punto de partida de la abundante literatura socrática producida (tanto a favor como en contra de la imagen platónica de Sócrates). Por eso, la inmensa mayoría de los críticos coinciden hoy día en destacar la *independencia,* en cuanto fuente primitiva, del testimonio platónico acerca de Sócrates.

La presencia de Sócrates se mantiene viva y constante, aunque a veces sólo de un modo implícito, a lo largo de casi toda la obra platónica. Dada la falta de unidad doctrinal de ésta, no ha de extrañar el que el Sócrates platónico sea una imagen ambigua, contradictoria incluso a veces, en función de las distintas etapas del pensamiento platónico. Ello nos lleva, en principio, a una difícil situación: si admitimos, por un lado, que Platón es la más autorizada fuente que conservamos para la interpretación histórica de Sócrates, hemos de reconocer, por otro lado, que el testimonio platónico carece de una línea definida y precisa.

La validez, real o aparente, de esta aporía es fruto inmediato del modo en que está construida la obra misma platónica y estará sujeta a las mismas revisiones que puedan hacerse respecto a la evolución de los *Diálogos* platónicos. Cuando, en 1804, Schleiermacher hizo ver la necesidad de examinar la obra platónica a través de la evolución temporal de los *Diálogos,* introducía de este modo la "cuestión socrática" como implicación necesaria de la "cuestión platónica". Las sucesivas revisiones de ésta han ido configurando las diversas interpretaciones del testimonio platónico acerca del Sócrates real. Las tesis de K. F. Hermann y de Lewis Campbell acerca de la evolución de la doctrina platónica, sirviéndose preferentemente de un estudio filológico interno, abrieron el camino a sucesivas exploraciones filológicas y estilométricas de la obra platónica y, por consiguiente, a nuevas interpretaciones de la imagen allí ofrecida de Sócrates. Así, por poner un ejemplo, si los análisis de Jackson o W. Lutoslawski, por un lado, y los de Cohen, Natorp y Hartmann, por otro, atribuyen a la doctrina platónica una evolución de signo contrario (concretamente, hacia un idealismo de corte kantiano, respectivamente), no cabe duda de que, en estas interpretaciones platónicas, está también implicada una valoración nominalista o idealista de Sócrates. En el tema, pues, de las relaciones entre el "socratismo" y el "platonismo", [30] aparecen como íntimamente conectadas entre sí las cuestiones de la cronología y evolución doctrinal de los *Diálogos* platónicos y la del rigor *histórico* que los citados *Diálogos* ofrecen respecto a la figura de Sócrates presentado en los *Diálogos* platónicos o cuáles de éstos sean los que pueden aspirar a una imagen más fiel del Sócrates histórico.

En relación con la cronología de la obra platónica, el puro análisis doctrinal-filosófico o la mera consideración filológico-

---

[30] Magalhâes, *Le problème de Soc.,* 303 *ss.,* Jaeger, 467 *ss.;* Maier, 102 *ss.*

estilométrica se han revelado como métodos insuficientes, si se los utiliza aisladamente y por sí solos. Jaeger y Stefanini han mostrado cómo los resultados más positivos sobre esta cuestión se han basado en un análisis conjunto, doctrinal y filológico a la vez, del tema. De este modo, se ha logrado una cierta uniformidad amplia de criterios mediante la cual puede establecerse una apreciable correspondencia entre las diversas clasificaciones propuestas en relación al orden cronológico de los *Diálogos* platónicos. Ciertamente, las clasificaciones de Raeder, Ritter, Lutoslawski, Wilamowitz, Friedlander, Ueberweg-Praechte, Zürcher (por citar sólo las más representativas en el conjunto de la cuestión platónicas) no son totalmente coincidentes entre sí, pero ya es significativo el hecho de que, partiendo desde posiciones metodológicas dispares, las tablas de correspondencia establecidas por H. von Arnim y Lutoslawski-Stefanini hayan hecho concebir a los intérpretes de Platón serias esperanzas de llegar a convergencias cada vez más firmes entre las diversas propuestas relativas a la cronología de la obra platónica, y así se ha hecho igualmente posible el que pueda establecerse con relativa seguridad el proceso evolutivo de la doctrina platónica.

De este modo, se ha comenzado por distinguir un primer estadio en el que la preocupación fundamental de Platón fue la defensa de la figura de Sócrates mediante la presentación del pensamiento de éste. Si para aproximarnos al Sócrates histórico hemos de conocer su retrato platónico, no cabe duda de que entonces, y de un modo necesario, se ha de tener en cuenta a estos *Diálogos* primerizos en los que Sócrates ocupa el plano central y aún no aparece configurada con su propio peso específico la doctrina propia de Platón. No podemos negar, sin embargo, el que se hace difícil concebir a estos "diálogos socráticos menores" como documentos históricos en sentido estricto. Incluso la *Apología* —la primera obra platónica y que, además, nos es presentada como un conjunto de recuerdos de los hechos de Sócrates— más que los dichos reales de Sócrates ofrecerá el *estilo* socrático de actuar ante los jueces. Como

precisa Maier,[31] se trata de un manifiesto que Platón dirige a los atenienses en nombre de la comunidad socrática emigrada a Megara y que pretendía ofrecer la imagen del Sócrates real frente a las interpretaciones que circulaban por Atenas, debidas principalmente a Antístenes. Esta conjunción de tendencias —una, la polémica y otra, la de un deseo de objetividad respecto a la figura de Sócrates— caracterizará, por lo demás, la obra platónica, *al menos* en sus primeros escritos, y dará origen a la primera interpretación platónica de la imagen de Sócrates.

En la *Apología* y el *Critón* (escritos entre 399 y 394, a raíz de la muerte de Sócrates), Platón intenta, de acuerdo con lo dicho, un retrato lo más fiel posible de Sócrates, pero, al mismo tiempo, también concibe estos diálogos como una misión que la veneración debida al maestro le exige convertir en un medio de propagar los ideales que, en la interpretación de Platón, Sócrates había intentado inculcar a sus conciudadanos. Dentro del grupo de los "diálogos socráticos" de Platón, el *Laques, Hippias Menor, Cármides* e *Ión* no pretenden ser una defensa explícita del maestro ni tampoco están pensados como alocución directa a los conciudadanos atenienses de Sócrates. Responden, sin embargo, a los mismos intereses que Platón había apuntado en aquellos dos primeros diálogos citados y completan la revelación platónica de la persona y de la obra de Sócrates ofreciendo los discursos de éste en torno a la vida moral y siendo Sócrates mismo el que es representado como dirigiendo el diálogo en búsqueda de los valores que configuran esta vida moral. Paralelamente a estos diálogos, el *Lisis, Eutifrón* y *Hippias Mayor* (aunque la autenticidad de este último no está plenamente confirmada) son también obras tempranas de Platón y contribuyen a fijar la imagen de la preocupación

---

[31] Maier, 106. Hay que tener, además, en cuenta que parece muy verosímil la tesis de que el *Critón* sea una especie de apéndice de la *Apología*. En cualquier caso, es manifiesta la similitud temática de ambos Diálogos (*cfr.*, por ejemplo, *Critón,* 45 B, 52 C, con *Apología,* 37 D, 36 CD, respectivamente.

moral socrática por la indagación acerca de las diversas virtudes.

En estos *Diálogos* primeros de Platón se nos suele presentar a un Sócrates carente de un sistema doctrinal metafísico definido, por contraste a lo ofrecido en los restantes *Diálogos* platónicos. Precisamente el hecho de que Platón, en una primera etapa, no atribuya a Sócrates ninguna doctrina concreta creemos que hace fiable el testimonio platónico acerca de Sócrates, pues aquel hecho hubiera resultado incomprensible si realmente Sócrates hubiera desarrollado un sistema determinado. El que Platón mantenga unas posiciones metafísicas bien definidas en sus restantes *Diálogos*, parece que sólo puede significar que él mismo las concibió después de haber escrito los "diálogos socráticos". Por ello, podemos preguntarnos si en nuestra búsqueda del Sócrates *histórico*, no habremos de circunscribirnos a estos "diálogos socráticos menores" de Platón, dejando aparte el resto de la producción platónica, la cual sería entonces reflejo de las tesis metafísicas propias de Platón, independientemente de la actuación socrática.

Surge, sin embargo, la sospecha de si esta limitación cuenta con una justificación adecuada. La referida limitación, en efecto, deja sin aclarar el por qué de la evolución doctrinal platónica en los restantes *Diálogos*, a través de los cuales Platón da una impresión manifiesta de que quiere seguir siendo considerado como expositor fiel de Sócrates. Es difícil incluso que el mismo Platón se diera cuenta en un principio de hasta qué punto su propia doctrina podía estar divergiendo de la posición del Sócrates histórico. Así, por ejemplo, es innegable la conexión entre el *Gorgias* y la *Apología* y, también, la tesis platónica del amor en el *Fedro* con la del protoplatónico *Lisis*. Del mismo modo, el Sócrates de la *Apología* aparece con los mismos caracteres que el Sócrates del discurso de Alcibíades en el *Banquete*, tal como el mismo Maier se vio obligado a reconocer. También es indudable que, aun en sus primeros *Diálogos*, Platón casi llega a olvidar el elemento protréptico de la dialéctica socrática para acentuar una serie de "doctri-

nas" que posteriormente el mismo Platón retomará haciéndolas converger hacia sus propios planteamientos metafísicos. J. Burnet y A. E. Taylor han dado cuerpo a esta serie de objeciones mediante su célebre tesis de que el Sócrates histórico ha de verse también en aquellos *Diálogos* en los cuales Platón expone su doctrina de las Ideas con todas sus implicaciones ontológicas. Sócrates, según Burnet-Taylor, históricamente no sólo no fue un enemigo de la especulación filosófica sino que ha de ser igualmente considerado como el creador del método dialéctico platónico en sentido fuerte y, en consecuencia, el iniciador de la metafísica occidental.

Los seguidores de las tesis de Burnet-Taylor cuentan ciertamente con argumentos consistentes para defender sus teorías. Han de reconocer, sin embargo, que Platón —animado por su afán en proponer un fundamento doctrinal para la construcción de su Estado ideal— sobrepasó las posiciones doctrinales del Sócrates histórico, intentando que la teoría de las Ideas fuese una respuesta positiva a lo que en su primer Sócrates no habían sido más que interrogantes sin solución (así, por ejemplo, en el *Fedón* 100 D, 102 B, 105 B, a propósito de la participación de lo individual-sensible en la esfera de lo lógico-ideal). La evolución del conjunto de la obra platónica —tal como el mismo Platón la expone en su *Epístola VII*— parece responder a su convicción de que, con el establecimiento de su propia teoría lógico-metafísica, Platón estaba desarrollando los *presupuestos* doctrinales de la dialéctica socrática, con lo que la ontología platónica representaría la culminación ideal de una evolución a la que el mismo Sócrates *hubiera* llegado caso de haber profundizado él mismo en los fundamentos doctrinales originarios de su actuación pública en las calles de Atenas. Prescindiendo de lo adecuado de esta convicción platónica, lo que aquí nos interesa ahora subrayar es que con ella se está reconociendo de un modo explícito el que el Sócrates de la metafísica platónica sobrepasa la actuación real del Sócrates-*histórico* y que la teoría ontológica de Platón no puede, de hecho, ser referida a aquél.

Por todo ello, aunque consideremos a Platón como la fuente principal y más completa de nuestra interpretación de Sócrates, habremos de limitarnos a los diálogos "socráticos" protoplatónicos anteriores a la elaboración de la ontología platónica, como base de nuestra investigación del Sócrates histórico. Y ello aun siendo conscientes de que acaso vayamos a ofrecer una visión demasiado pobre de aquél, puesto que se excluye, dentro de la orientación del pensamiento de Sócrates, un sistema conceptual definido de tipo metafísico, tanto en sentido platónico como aristotélico. Esta limitación a las fórmulas platónicas más simples con relación a Sócrates nos ofrece, sin embargo, una garantía de valor histórico pues en ellas Platón, al no estar preocupado todavía por su propio sistema doctrinal, se vuelca más en su intento de presentarnos al Sócrates real al que Platón no manipula aún en favor de sus propias posiciones metafísicas. Encierra, además, la ventaja de que tales fórmulas parecen adecuarse con la imagen que de Sócrates nos legaron los círculos de Antístenes y Aristipo, enemigos declarados de la obra doctrinal y política de Platón y que —al igual que éste— pretendían ofrecernos, con sus sistemas particulares, la evolución doctrinal de la dialéctica de Sócrates, del que también fueron discípulos directos. Si, por consiguiente, el análisis interno de la obra platónica nos confinaba a los diálogos protoplatónicos como fuente históricamente más objetiva y segura de la investigación acerca del Sócrates real, esta postura viene a quedar garantizada por su convergencia con el retrato que de Sócrates nos han dejado otros de sus discípulos, ajenos por completo a los intereses platónicos. Adoptar los diálogos socráticos de Platón como base de la configuración de nuestra imagen del Sócrates histórico no implica, sin embargo, por ello el rechazo de los restantes Σωκρατικοὶ λόγοι, sino hacer de aquellos diálogos el criterio en función del cual valoraremos los testimonios socráticos no platónicos —y también el resto de la obra platónica— en virtud de su concordancia con los textos protoplatónicos.

El análisis crítico de los testimonios socráticos tenía como objetivo el hacernos posible intentar una valoración cumplida del pensamiento de Sócrates, tarea que hemos de emprender partiendo del propio concepto socrático acerca del quehacer filosófico.

Según el testimonio de las *Nubes*, como ya dijimos, Aristófanes invoca la opinión popular para presentar a Sócrates, aparte de sofista embaucador de ingenuos, como filósofo de la naturaleza. Resultaba evidente que Aristófanes pretendía con ello condenar a Sócrates en virtud de sus aspiraciones filosóficas, pues la burguesía ateniense, a causa de su rígido tradicionalismo, hacía de la especulación filosófica un símbolo del ateísmo y de la destrucción de las creencias tradicionales (*Apol.*, 24 A). De ello fue consciente Sócrates y así lo manifiesta ante los jueces. La *Apología* platónica, en efecto, comienza dando cuenta del ambiente enrarecido y contrario a Sócrates en que éste se movía precisamente porque era considerado por sus conciudadanos como "filósofo" (*Apol.*, 18 A *ss.*) teórico de la naturaleza, cosa que Sócrates se apresura a negar: "Al hablar así, no tengo intención de menospreciar tal ciencia... lo que ocurre es, sencillamente, que no tengo nada que ver con eso, atenienses" (*Apol.*, 19 D). Sócrates volverá luego a insistir en que ser acusado él de "teórico de la naturaleza" no es más que una calumnia fruto del odio de sus conciudadanos (*Ibid.*, 22 C *ss.*). Jenofonte abunda también en esta opinión e incluso va más allá pues (*Mem.*, I, 1, 11 *ss.*) nos presenta un Sócrates autodidacta y ajeno por completo a toda preocupación filosófica. Pero, como ha señalado Maier,[32] esta imagen es más bien una apología angustiada de la figura del maestro al que, para librar de toda sospecha de ateísmo, pro-

[32] Maier, 170.

cura Jenofonte ahorrarle todo nexo con los filósofos, mal vistos y sospechosos a los ojos de la fracción de la burguesía dominante a partir de la restauración de Trasíbulo.

Contrasta, en efecto, la insistencia del pasaje jenofóntico citado en negar el carácter "filosófico" de la actuación de Sócrates con el testimonio de Ión de Quíos y con otros textos de Platón, aparte de los más arriba citados *(Fedón,* 96 A *ss.)* y del mismo Jenofonte (*Mem* I, 6, 14) en que se nos presenta a Sócrates como perfecto conocedor de la filosofía anterior a él y de los "antiguos sabios". La *Apología* platónica (26 D-E), por otra parte, da a entender claramente que Sócrates conocía la obra de Anaxágoras. Del mismo modo, en *Lisis* 214 A, Sócrates da por supuesto que tanto él como sus amigos conocen a aquellos sabios "que han discurrido y escrito acerca del origen de las cosas y acerca del universo" y ello le permite su interpretación personal de la obra de Empédocles *(Ibid.,* 214 B *ss.)* y Heráclito *(Ibid.,* 215 D *ss.).*

Parece, por todo ello, que debe considerarse como dato histórico el que Sócrates tuviera una formación filosófica, al tiempo que negaba el que pudiera ser considerado como continuador de la orientación especulativa de la filosofía tradicional. Tanto la *Apología* platónica (19 CD) como las *Memorables* de Jenofonte (IV, 7, 9) hacen hincapié en el hecho de que Sócrates pretendió sobrepasar la mera contemplación teórica de la naturaleza para buscar una esfera de saberes tendentes a encauzar el recto comportamiento del hombre, buscando la perfección del alma. Advertimos ya desde ahora que la preocupación socrática por esta perfección y cuidado del alma no está referida a un "alma" como sustancia independiente en sí misma sino como expresión que designa lo peculiar de la conducta ética humana.

En este giro doctrinal hace consistir Platón la *novedad* de la filosofía socrática frente a la filosofía tradicional, sin que ello implique que se haya de renunciar a considerar a Sócrates como un auténtico filósofo: "...mientras tenga aliento y pueda,

no cesaré de *filosofar*, de exhortaros y de hacer demostraciones a todo aquél de vosotros con quien me tope, con mi modo de hablar característico" (*Apol.*, 29 D-E). También *Hip. Menor* se abre poniendo de manifiesto que las conversaciones de Sócrates eran "conversaciones filosóficas" y en *Cármides*, 154 B *ss.*, se denomina "filosofía" a la exploración socrática que pone al descubierto el alma de su interlocutor. Sócrates, en definitiva, es consciente de que la autenticidad de la filosofía reside en su carácter de *terapéutica* de la razón, apartando a ésta de una orientación puramente especulativa con el fin de conducirla al análisis de los hechos vividos por el sujeto concreto y llegar, de este modo, a una valoración del recto proceder humano. El quehacer filosófico de Sócrates tiende a "librar al hombre de su ignorancia" y ello implica el ponerle en disposición de poder obrar justa y rectamente por lo que la acción de la filosofía socrática se convierte en una "cura del alma" más valiosa que la "cura del cuerpo" (*Hip. Menor*, 372 D-E).

Bajo este aspecto, Sócrates —*médico* de la conducta humana [33]— guarda una cierta analogía con la orientación que la escuela empirista de Coos intentaba dar al arte de la medicina en tiempos de Sócrates, por reacción contra el complejo metodológico que la especulación filosófica de la naturaleza había llegado a imponer a ciertos sectores de la medicina. No faltan, incluso, textos en que se muestra la admiración que el círculo socrático tenía por este programa empirista de Coos: *Cármides*, 156 B *ss.; Laques*, 185 C *ss.; Prot.*, 315 D *ss.*;... Ciertamente, Sócrates va más allá del empirismo técnico de Coos para indagar el *sentido* moral de obrar humano y de ahí la característica de su actividad como "filosófica". Pero la filosofía socrática surge como prolongación racional de las experiencias vividas en un mundo concreto y real, abandonando las pretensiones impuestas por Anaxágoras acerca de la autonomía independiente de la vida teórica.

---

[33] *Cfr.*, Jaeger, 410.

Acaso podría objetarse a lo dicho el hecho de que, en los diálogos protoplatónicos, aparezca Sócrates indagando acerca de la "esencia" (εἶδος, τί ἐστιν) de las diversas virtudes, lo cual parece situarle en el plano de la pura especulación metafísica. Hemos de usar, sin embargo, la misma cautela que Sócrates exigía en estos diálogos a sus interlocutores al hablar de la determinación "esencial" de los fenómenos éticos. Los diálogos socráticos de Platón no buscan la "esencia" de la virtud como si aquélla fuera el fundamento ontológico e inmutable de la virtud *en sí*. La clarificación socrática, por el contrario, de la "esencia" de la virtud se muestra —en el contexto de los diálogos protoplatónicos— como búsqueda del sentido de las locuciones del lenguaje ordinario que sirven de vehículo a las más diversas concepciones de lo ético. Así, en el *Laques*, la investigación de *qué* sea la virtud (190 B-C) se revela imposible si se ha de comenzar por el análisis de la virtud en sí. Es necesario limitarse al análisis de los componentes individuales del conjunto "virtud" (en este caso concreto, al análisis del valor: 190 C *ss.*) y ello sólo es posible elucidando el sentido de las distintas expresiones morales. Volviendo al ejemplo citado, la delimitación de la "esencia" del valor se circunscribe a la exploración de lo que todos entienden cuando *hablan* del valor, de tal manera que, para la primitiva dialéctica socrática, el sentido y la referencia vienen a confundirse en el plano del lenguaje. Por eso (191 E *ss.*), no podremos "llamar bella a una cosa que es nociva y mala" ni llamaremos "valor" a la fuerza del alma que sea fea ni llamaremos "valeroso" al hombre que es un mero y frío calculador. Al exigir de sus interlocutores que pongan sus palabras al servicio y como vehículo de su pensamiento (194 D) para poder así enfrentarse con la problemática moral, Sócrates encuadra su dialéctica como exploración semántica del sentido de la virtud y este contexto semántico es el cauce de la interpretación socrática de la esencia de lo virtuoso. Por eso, el *Eutifrón* manifiesta claramente que la *idea*, lo universal, de la virtud no goza de ninguna preeminencia óntica respecto a lo singular sino que es el resultado de una

técnica operativa de comparación del sentido atribuido a las diversas virtudes concretas y reales (vid., por ejemplo, 5 D, 6 E, 11 A).

Los "diálogos socráticos" de Platón pueden, por ello, ser considerados como una muestra de búsqueda dialéctica tras una *adecuada definición* de lo virtuoso, es decir, un análisis semántico de las expresiones éticas, lo que conduce al enfrentamiento de los diversos criterios ofrecidos por los interlocutores de Sócrates, con lo que éste no llega a ofrecer una solución absoluta y definida al final de los distintos diálogos pero consigue, por regla general, una cierta clarificación del sentido otorgado a las proposiciones éticas empleadas por sus interlocutores. En los diálogos citados, Sócrates parece contentarse con esta exploración clarificadora del lenguaje ético, al tiempo que proclama la necesidad de que este tipo de indagaciones se realice de un modo ininterrumpido. En este sentido la dialéctica socrática ha podido incluso llegar a ser considerada como un lejano precursor de las tesis actuales del análisis del lenguaje ordinario.[34] Prescindiendo, sin embargo, de la validez de esta postura, la primitiva interpretación platónica de Sócrates explicaría el hecho de que éste hubiese sido juzgado como compatible con las tesis empiristas y nominalistas de cínicos y cirenaicos, los cuales se consideraban a sí mismos como discípulos fieles de Sócrates y algunos, como Antístenes, habían pertenecido al círculo escogido de las amistades preferidas por Sócrates.

Lo que, en cualquier caso, nos interesa destacar es que cuando Sócrates utiliza el término "esencia", lo hace en el sentido que en el lenguaje ordinario tenían el εἶδος o el τί ἐστιν,

---

[34] Feigl, H., *Logical Empiricism* (New York, 1943), p. 376. Del mismo modo, para Schlick, Sócrates habría sido el precursor primero del Círculo de Viena: *L'Ecole de Vienne et la philosophie traditionelle* (Paris, 1937), p. 105; *Die Zukunft der Philosophie* (en Muguerza, *La concepción analítica de la filosofía* [Madrid, 1974], pp. 285-286). También Galli, G., *Socrate* (Torino, 1950), pp. 11 *ss.*

es decir, términos sin alcance metafísico que únicamente significaban un conjunto de rasgos que caracterizan el "aspecto" de algo. En esta orientación, lo que Sócrates inquiría era el ver si es posible encontrar un *nexo* de rasgos comunes a varias cosas, gracias al cual una pluralidad de ejemplos pudieran ser englobados en un concepto único y *unívoco* que significaría la "esencia" o la "forma" de aquéllos. La indagación socrática, pues, obedecía a un presupuesto operativo que conducía a Sócrates a intentar determinar unívocamente la significación de los términos morales buscando fijar un conjunto de rasgos o aspectos bien definidos que respondiesen al uso de un vocablo ético. En los "diálogos socráticos" de Platón, sin embargo, queda bien claramente de manifiesto la carencia de resultados positivos y, por consiguiente, el fracaso a este respecto de la investigación socrática en su intento de determinar unívocamente la significación de los términos éticos.

El carácter provisional que adoptan las sucesivas y constantes "definiciones" que la dialéctica socrática va proponiendo en los diálogos protoplatónicos, creemos que deja de ser una mera determinación accidental desde el momento en que de la lectura de los citados *Diálogos* se revela la convicción socrática de que intentar una solución doctrinal definitiva respecto a la problemática moral acaba siendo para Sócrates una ilusión irrealizable, un ideal de la razón —en sentido kantiano— frente al cual Sócrates se ve precisado a reconocer (como, por ejemplo, en el caso de su intento por definir la esencia de la amistad) que "no tiene más remedio que callarse" (*Lisis,* 223 A-B). Por regla general, los "diálogos socráticos" abundan en estas conclusiones. Así, en el *Hip. Menor,* 376 C, en relación con el tema de lo falso y del obrar justo, Sócrates reconoce que "no hace más que cambiar de opinión" y ello "resulta horrible pues entonces, por mucho que recurramos a vosotros (*i. e.*, los sabios), no se nos sacará de nuestras incertidumbres". Del mismo modo, en el *Hip. Mayor,* sólo se puede llegar a la conclusión de que intentar definir lo bello es algo sumamente difícil (304 E), confesando Sócrates su impotencia para

resolver una cuestión de este tipo. En el *Cármides*, igualmente, Sócrates observa "cuán justificado estaba mi temor cuando me acusaba a mí mismo de no haber sabido conducir esta investigación sobre la sabiduría a ningún resultado" (175 B). También, en el *Laques*, se llega a la conclusión de no haber podido descubrir la verdadera naturaleza del valor (199 E), cosa que igualmente sucede en el *Eutifrón* cuando Sócrates hace que su "sabio" interlocutor se vea precisado a reconocer la imposibilidad de "conocer firmemente" qué sea lo piadoso (15 C - 16 A).

Todo este proceso de la dialéctica socrática sólo una cosa deja bien de manifiesto: el decidido propósito de Sócrates de someter a revisión el código de las ideas morales de sus conciudadanos, haciendo caer a éstos en la cuenta acerca de la inviabilidad de la esfera axiológica en que se movían. Ciertamente siempre será imposible asegurar, con todas las garantías de fiabilidad, el que Sócrates mismo se resignara a la imposibilidad de hallar una significación precisa para el lenguaje moral. Nos parece, sin embargo, que corresponde no al Sócrates-*histórico* sino al Sócrates-*platónico* (el de los *Diálogos* de madurez de Platón) la imagen de una dialéctica socrática engendradora de soluciones positivas que llevan, en última instancia, al establecimiento de un orden ideal absoluto dotado por sí mismo de validez universal. Así, en *Menón* 79 E *ss.*, después de mostrarse el aspecto "negativo" de la primitiva dialéctica socrática ("si yo enredo a los demás", dice Sócrates, "es porque yo mismo me encuentro en el más absoluto embrollo"), ésta viene a quedar sobrepasada mediante el establecimiento de la tesis platónica de la *reminiscencia* que hace posible el "alumbramiento" de tesis racionales en cuanto explicitación de un contenido apriorístico innato existente en los diversos sujetos,[35] los cuales, por consiguiente, "nada han

---

[35] Ello es lo que constituye la célebre *mayéutica* socrática, que aparece por vez primera en *Teeteto*, 150 B *ss.* y que, como hemos dicho,

aprendido de mí (Sócrates) sino que, por el contrario, encuentran y alumbran en sí mismos esos numerosos y hermosos pensamientos" (*Teeteto,* 150 D).[36]

La "ignorancia" socrática

Pese a no existir en ella una configuración doctrinal positiva, la dialéctica socrática no propugnaba la simple erradicación del saber ni pretendió ser, en su origen, una exaltación de la ignorancia como estado o situación estable. La mayoría de los Σωκρατικοὶ λόγοι tienden, por el contrario, a hacer hincapié en que la "ignorancia" socrática cumplía una función positiva: hacer evidentes los límites con que toda indagación y toda teoría habían de enfrentarse (*Hip. Menor* 373 B, 369 B-C; *Cármides,* 166 C; *Prot.,* 360 E), al tiempo que hace posible la recta investigación racional. El "saber que no se sabe" implica por ello una "sabiduría" mayor que el no reconocer nuestra ignorancia pues, en este caso, falta el aguijón que espolea a procurarse un conocimiento verdadero: "Yo soy más sabio que este hombre. Es posible que ninguno de los dos sepamos cosa que valga la pena, pero él cree que sabe algo, pese a no saberlo, mientras que yo, así como no sé nada, tampoco creo saberlo" (*Apol.,* 21 D).

Para llegar a hacernos conscientes de este punto de partida, la dialéctica socrática se sirve de continuas llamadas *irónicas* que recuerdan constantemente al interlocutor de Sócrates las deficiencias de fundamentos racionales que sustentaban sus creencias anteriores. La celebrada *ironía* socrática (ejemplos acabados de la cual encontramos en el *Hip. Mayor* y *Eutifrón),* tendente a reconocer y hacer reconocer a los demás la pro-

no puede catalogarse como método perteneciente al Sócrates histórico. Vid. Maier, 360.

[36] También el testimonio de Euclides, según Diógenes Laercio, abunda en esta opinión como característica de la dialéctica socrática.

pia ignorancia, era en realidad un estímulo y una *exhortación* a la reflexión crítica centrada en el estudio de las "cosas humanas". El aspecto protréptico-exhortativo de la dialéctica socrática es por ello inseparable de una indagación eléncticoindagatoria que se consuma en el interrogatorio al que Sócrates somete a su interlocutor. Del mismo modo, la "ignorancia" socrática representa el estímulo vigoroso que ha de recorrer necesariamente el nervio de la reflexión filosófica en orden a la consecución de los propósitos socráticos. La reflexión ética que configura el pensamiento de Sócrates habría sido, en definitiva, inconcebible en su propia especificidad sin este reconocimiento de las limitaciones que atañen por sí mismas a la investigación filosófica.

El no-reconocimiento de la propia ignorancia, el creer que "se sabe lo que no se sabe" es un "ignorarse a sí mismo" (*Mem* III, 9, 6), una "locura" *(Ibid.)* que impide toda reflexión acerca del hombre y su valoración moral. De este modo, la "ignorancia" socrática (*Apol.*, 20 E, 21 B-D, 23 AB, 29 A; *Hip. Menor,* 372 BC; *Cármides,* 164 D - 165 B, 167 A, 171 D - 172 A; también *Gorgias,* 506 A; *Eutid.*, 286 E, 295 D, etc.) se convierte en el comienzo de la sabiduría en cuanto impele al hombre a *ponerse a sí mismo* como problema, es decir, a buscar su propia perfección moral que es, en definitiva, el bien y la verdad (*Apol.*, 29 D). Si el "ignorarse a sí mismo" es, para Sócrates, sinónimo de la "locura" del creer que "se sabe lo que no se sabe", el "ponerse a sí mismo como problema" es el programa filosófico por excelencia (*Apol.*, 28 E; *Mem.* IV, 2) que impele al hombre a buscar su formación personal en sentido ético y que otorga autenticidad a su saber. Este es el sentido del imperativo "conócete a tí mismo" que tradicionalmente se ha venido repitiendo como aforismo socrático. No hay que ver en él, por tanto, ninguna connotación místicoreligiosa ni resonancias subjetivo-cartesianas, sino la recomendación socrática, de corte ilustrado, a que el hombre se ocupe de su propio perfeccionamiento moral sobre la base de un análisis crítico de sus conocimientos (*Apol.*, 29 E).

La "ignorancia" socrática es, por ello, la base propedéutica para una indagación, aunque sea siempre problemática, del sentido y del contenido de las diversas virtudes. Todo este proceso reposa en un modelo operativamente implícito en Sócrates, según el cual es posible la realización del ideal moral a través de un orden humano, racional y estable, que —frente a la antigua concepción trágica— hace resaltar el matiz *ilustrado* que anudará en parte la obra de Sócrates y los sofistas [37] en su búsqueda tras la fundamentación racional de los valores morales.

Debe aclararse, sin embargo, ¿hasta qué punto Sócrates puede ser puesto en relación con los ideales de la sofística? Ya hicimos notar anteriormente que uno de los puntos de la acusación contra Sócrates era el de considerársele "sofista". Al refutar esta acusación (*Apol.*, 19 D *ss.*), Sócrates no atacará, sin embargo, la misión formadora de los sofistas sino que la considera "decorosa" puesto que es consciente de que aborrecer los objetivos y la tarea de la sofística implicaba, en cierto modo, el rechazo de su propia obra y el dar la razón a sus acusadores, todos ellos enemigos declarados de los sofistas. En la obra platónica, señala Adrados,[38] "no hay discusiones de puntos centrales con los sofistas hasta llegar al *Gorgias*... En los demás casos, en la primera época de Platón, hay más bien retratada una cierta rivalidad profesional entre los sofistas y Sócrates que, sin tenerse por sabio, cree insuficiente la ciencia de aquéllos: los fines son los mismos".

A pesar de esta identidad general de propósitos, Sócrates no puede ser formalmente considerado un sofista, en el sentido técnico del término. Los sofistas, en efecto, en cuanto profesionales de la enseñanza, ejercían un oficio lucrativo y destinado a un pequeño grupo de personas bien acomodadas y

---

[37] Adrados, *Ilustración y Política en la Grecia clásica* (Madrid, 1968), pp. 511-512.

[38] *Ibid.*, 507.

exponían su doctrina buscando ser cualificados como maestros excelentes. Sócrates, por el contrario (*Apol.*, 33 AB; *Men.* I, 1, 10; I, 1, 17) no intenta formar escuela, su enseñanza está abierta a todo el mundo (*Mem.* I, 2, 37) y hace de la forma coloquial y del lenguaje llano que surge al contacto con las necesidades ordinarias del momento inmediato, el instrumento propio de su dialéctica, no buscando, por otra parte, ningún beneficio material con sus enseñanzas (*Apol.*, 19 D *ss.*).

No podemos, sin embargo, reducir el movimiento sofista a estos caracteres que determinan el aspecto formal de su *paideia.* La sofística fue, también y sobre todo, un intento de conformar racionalmente el orden estatal y social, la economía y el derecho mediante la racionalización de la cultura,[39] lo cual le hacía ser un movimiento innovador de las tradiciones atenienses a base de una orientación crítica e ilustrada y de la instauración de una supremacía de los "más sabios" en la dirección de los asuntos políticos. Todos ellos son objetivos que muestran una expresa analogía con el ideal de la actividad socrática, tal como ésta aparece en los primeros diálogos platónicos y en Jenofonte, mientras que la imagen de un Sócrates enemigo acérrimo de los sofistas parece derivar de los testimonios de los diálogos tardíos de Platón y de Aristóteles los cuales, buscando autoridades que fundamenten sus propias construcciones sistemáticas, se muestran interesados en contraponer la imagen de un Sócrates-metafísico a la de un escepticismo sofista. Pero si algo, en definitiva, distanció a los sofistas y a Sócrates entre sí fue precisamente la ausencia de una doctrina propiamente socrática, frente a los intentos sofistas de organizar sistemas socio-políticos con implicaciones gnoseológicas.

[39] Maier, 231.

La reflexión que toma por objeto la conducta ética, el "cuidado del alma" (*Apol.*, 29 D, 30 B) es la preocupación primordial de la enseñanza de Sócrates y resulta ser para éste una misión a la que se siente obligado y cuyo cometido no puede rehuir. Una misteriosa voz le impele a constituirse en pregonero de una nueva moral, de base crítica frente a la tradición, y Sócrates aparecerá siempre siendo consciente de que la validez lógico-racional del contenido de su mensaje puede ser puesta en cuestión (y de ahí la continua incertidumbre socrática al intentar una formulación doctrinal de las "diversas" virtudes), desde el momento en que en última instancia aquella puede garantizarse tan solo acudiendo a este elemento suprarracional y "demoníaco".

Resultaría harto difícil intentar explicar el "daimon" socrático, dotado de una característica personal e individualista, en función de los caracteres tradicionales de la religiosidad. Si se acentúa, por otra parte, el carácter religioso-tradicional de Sócrates, se corre el riesgo de no comprender su condena de *asebeía*[40] ni la crítica a que Sócrates somete el concepto de "piedad" en el *Eutifrón*. Tampoco puede tratarse de una milagrosa intervención divina que propone una serie de revelaciones concretas y definidas a un profeta elegido (tal como Empédocles, contemporáneo de Sócrates, imaginaba de sí mismo). A pesar de que pudiera pensarse que acaso se halla un indicio de una tal interpretación en las *Memorables* (I, 1, 4; IV, 3, 12; 8, 1), hay que tener presente que Jenofonte nunca atribuyó expresamente al maestro una misión estrictamente divina. Los textos de la *Apología* platónica que tocan este tema o bien dejan traslucir una fuerte ironía (*Apol.*, 37 E; 33 C) o bien excluyen el que el "daimon" socrático pueda

[40] Adrados, 502 *ss.*

parangonarse a un ser personal mágico o divino que se comunicara de un modo cuasi mítico con Sócrates. Más bien parece que cumple una función de presentación de la íntima convicción socrática de la necesidad existente de aportar una nueva escala de valores a sus conciudadanos, al tiempo que le sirve a Sócrates de justificación personal y suprarracional para la realización de su programa moral. Por eso, tal como aparece en la *Apología* (40 A-C, 41 D), el aviso "demoníaco" puede traducirse como un innato sentimiento de moralidad en Sócrates (Zeller) que subraya la insuficiencia de la razón humana a la hora de decidir lo que se debe hacer. Sócrates fue consciente de que sus ideas morales significaban una nueva modalidad de conducta, pero no busca un fundamento teórico-racional a su "doctrina". El obrar moral es para él, en última instancia, una cuestión de intuición, un acogerse cada uno a los mandatos que, en lo más profundo de su ser, siente el hombre bueno.

Burnet y Jaeger[41] han insistido en que, para Sócrates, la vida moral y la felicidad sólo son posibles mediante la nueva valoración que aquél introduce del alma como expresión suprema de los valores morales. La conjunción de lo anímico-racional y lo humano en la dialéctica socrática hace oponerse a ésta tanto a las tesis místico-demoníacas como a las naturalistas de las filosofías precedentes. En el nuevo concepto socrático de "alma", el origen o el destino último de ésta son complementos irrelevantes pues, según Sócrates, la perfección moral está más allá de estas cuestiones: el que obra rectamente no considera la muerte como un mal. De ahí el que al Sócrates *histórico* no le preocupe el pronunciarse definitivamente acerca de la cuestión de la inmortalidad del alma pues él está íntimamente convencido de que ningún mal puede acontecer al que obra rectamente, tanto en la hipótesis de que exista un más

[41] Burnet, *The Socratic Doctrine of the Soul* (Proceedings of the British Academy, 1916), pp. 235-260; Jaeger, 417 *ss.*

allá como si se acepta la tesis contraria (*Apol.*, 40 A *ss.*). En el recto obrar moral, encuentra el hombre su *felicidad* y, en definitiva, aquello que realmente le interesa y le es de más *utilidad.*

La correspondencia entre "utilidad" y "felicidad" está en la base de la moral socrática, según las *Memorables* de Jenofonte (*cfr.*, por ejemplo, II, 1, 17; II, 1, 33; III, 2, 1; III, 2, 2-4; III, 8, 3, 5, 7; IV, 2, 34; IV, 5, 8-11; IV, 6, 8-9). Esta moral condicional socrática tal como aparece en Jenofonte parece quedar sobrepasada, sin embargo, en el Sócrates protoplatónico que hace del "obrar justamente" la expresión cumplida de la acción moral, lo cual implica una acusada gradación interna de valores absolutos: no es la vida ni la muerte, ni el honor, la fama o el dinero lo que importa sino el obrar moralmente, justamente (*Apol.*, 29 DE, 30 AB, 30 E *ss.*, 28 B; *Critón*, 48 BC). Hemos de preguntarnos, empero, si este código socrático de moral absoluta que aparece en la *Apología* platónica fue una doctrina constante del maestro o, meramente, una serie de consideraciones surgidas al hilo de su especialísima condición de condenado a muerte¿Si así fuera, la moral socrática acaso pudiera ser entendida como una moral de situación cuyo contenido sería compaginable con las tesis establecidas por Jenofonte a este respecto. El "obrar justamente" socrático, en efecto, parece ser un concepto vacío y la delimitación de su contenido carece de todo rigor racional y universal por lo que nada tiene de extraño el que, en los restantes diálogos platónicos, se observe una acusada tendencia socrática a ensayar concepciones siempre cambiantes acerca del contenido real de esa justicia en el obrar. No falta tampoco, por otra parte, en Platón la imagen de una moral socrática de corte eudaimonista (*Cármides*, 175 D *ss.*) que confirma la interpretación de Jenofonte y el rumbo que Antístenes y los cirenaicos darían a la dialéctica socrática, creyendo interpretar adecuadamente el pensamiento del maestro. Todo ello nos lleva a la conclusión de que la línea eudaimonista y un transfondo utilitarista constituyen el sustrato de la concepción moral del Sócrates *histórico*

(el cual siguió en este punto la concepción tradicional del pensamiento griego), sustrato que él no ve inconveniente en hacerlo compatible con su proclamación del valor absoluto y autónomo del obrar moral.[42]

Si la felicidad es para Sócrates el objetivo último perseguido en nuestras acciones (*Apol.*, 36 D), la felicidad mayor y el gozo más profundo se consiguen en y por el ejercicio de la virtud y su conocimiento, pues conocer a ésta es estar en posesión de la "ciencia del bien y del mal" de donde proviene toda felicidad (*Cármides,* 174 A *ss.*). Al identificarse la virtud con la felicidad, el ejercicio del bien resulta ser, por ello, la realización práctica de los intereses humanos. La vida moralmente buena se convierte, en definitiva, en el compendio general de las aspiraciones del hombre y, consiguientemente, en el objetivo incondicionado que se ha de seguir aunque ello suponga poner en juego incluso la propia vida: no es vivir simplemente lo que más importa o interesa, sino vivir "bien", teniendo presente que "el vivir bien, el vivir honestamente y el vivir justamente son una y la misma cosa" (*Critón,* 48 B), ya que "cometer la injusticia es hacer el mal y practicar la justicia es conducirse honestamente" (*Hip. Menor,* 376 A-B). Por eso nunca será lícito hacer el mal ni cometer injusticia (*Critón,* 49 B *ss.*) ni siquiera contra aquéllos que antes nos lo hubieran hecho a nosotros. La tesis socrática de que "no se debe devolver injusticia por injusticia ni hacer daño a hombre alguno, ni aun en el caso de que recibamos de ellos un mal, sea el que fuere" (*Ibid.*, 49 D) es una de las más claras expresiones de la novedad que la moral socrática representa frente a la religión y a la moral tradicionales.

De este modo, la voluntad moral es la manifestación del hombre que busca su propia perfección en el obrar moralmente en el que todos los bienes que la naturaleza puede ofrecer a los hombres adquieren su sentido pleno. Sócrates no renuncia

---

[42] *Cfr.*, Maier, 314.

al placer ni a las satisfacciones corpóreas, pues su cumplimiento es parte integrante y necesaria de la perfección completa de la persona humana. Para Sócrates, alma y cuerpo no son dos realidades opuestas sino la manifestación única de la presencia de lo humano en el mundo. Constituyen la doble proyección de la misma naturaleza humana y lo "bueno" no está únicamente en su referencia a lo espiritual sino que incluye también los valores del cuerpo. Pero todo ello está en función de la primacía de un ideal moral que, sobrepasando el mero éxito externo y práctico, pondrá —de acuerdo con la *Apología* y el *Critón*— la esfera autónoma e independiente de la justicia como árbitro único de la recta actuación.

Si la moral socrática hubiese sido establecida en virtud de una fundamentación metafísica, acabaría por llegar a una delimitación doctrinal de un cuadro de valores morales, cosa que no aparece en el Sócrates *histórico*, el cual, como vimos, no alcanza a precisar doctrinalmente el ámbito de sus enseñanzas morales. Si a pesar de ello, Sócrates insiste en la necesidad del comportamiento "justo" y de la revelación del hombre "bueno", es porque en la moral socrática está implícitamente operando el supuesto de corte ilustrado que descansa en la convicción de la *bondad innata* de la naturaleza humana.

En este supuesto, la reflexión moral socrática implica una invitación a que sus conciudadanos ordenen su comportamiento en función de las exigencias de su condición humana. Tales exigencias no pueden ser, sin embargo, explicitadas de un modo racional y universalmente válido sino que cada hombre ha de conocerlas en sí mismo, convirtiéndose de este modo en su propio árbitro y juez. Este conocimiento es fruto *que se sigue* necesariamente de la reflexión sobre las exigencias del "alma". La dialéctica socrática pretende mostrar el modo de *encauzar* esta reflexión cuyos resultados se confían luego, sin embargo, a la propia decisión moral de cada hombre: *reflexionar sobre*

nosotros mismos es, por ello, la base del comportamiento justo.[43]

La moral socrática busca el acabamiento completo de la perfección humana como un problema de *praxis* que todo hombre ha de resolver por sí mismo, prescindiendo de cualquier norma o coacción *exterior* de tipo social o religioso. El hombre perfecto encuentra el origen primero de su actuación moral en la intuición de los límites morales de su propio obrar por encima de toda consecuencia que se oponga a la exigencia incondicionada del ideal moral. Sócrates es por ello, ha subrayado Maier, el primer representante de la autarquía moral, según la cual el hombre virtuoso encuentra en sí mismo la única regla válida de su conducta, convirtiéndose en el prototipo de la libertad y la independencia frente a los preceptos exteriores y los obstáculos que sus instintos irracionales pudieran poner al desarrollo de su vida ética. Con ello, el hombre virtuoso está continuamente ejerciendo el *dominio de sí mismo (enkratía),* venciendo las exigencias de su naturaleza animal y los apetitos que se oponen al ejercicio armónico de la vida del espíritu (*Mem.* I, 5, 4; 5, 5-6). Sócrates, sin embargo, no impone una orientación ascética como *medio* de purificación, tal como se dió en la escuela pitagórica y aparecerá más tarde en la moral cristiana. La autenticidad de la vida moral es, para Sócrates, el resultado lógico de su concepción acerca de la autarquía del hombre "justo" y ello no puede reglarse

[43] Esta interpretación de la moral socrática nos excusa de prestar más atención a la concepción tradicional según la cual Sócrates identifica "virtud" y "saber" (teórico-especulativo). No encontramos en el Sócrates protoplatónico tal identificación (salvo en *Laques,* 194 D: en la côntinuación del Diálogo, sin embargo, Sócrates no parece hallarse muy de acuerdo con esta tesis). No obstante, tenemos que reconocer que tanto Jenofonte como Platón (y Aristóteles) y también Antístenes, Aristipo y los estoicos insistirán en atribuir esta doctrina a Sócrates. Esta unanimidad de testimonios hace problemático todo intento de decidir cuál fue la postura del Sócrates real a este respecto, al no haber coincidencia entre aquéllos en la determinación específica del "saber".

mediante normas ascéticas. Sócrates inaugura así un nuevo concepto de *libertad*, dotando a ésta de unas resonancias éticas y transfiriéndola a la esfera moral del hombre, frente a las concepciones tradicionales para las cuales la "libertad" es un concepto político-positivo en cuanto expresión de una realidad social de clase, la opuesta a la clase de los esclavos. El ideal moral socrático implica así un *individualismo* ético que era prácticamente desconocido entre los griegos.

El individualismo moral socrático significa la exaltación del valor autárquico de la personalidad humana cuya perfección reside en la obediencia a los dictados de su propia "alma" y no a los imperativos de la legalidad externa y social. Esta autarquía moral de la persona, como ha señalado Maier, lleva, en el cuadro de la praxis socrática, a una *secularización ilustrada* de la ley moral que la tradición había incuestionablemente ligado a las creencias y ritos religiosos. Para Sócrates, por el contrario, la determinación de lo piadoso y lo justo no puede dejarse al cuidado de los dioses y debe ser clarificada "sin tener en cuenta para nada si es algo amado por los dioses o cualquier otra circunstancia por el estilo" *(Eutifrón,* 10 D *ss.).* La determinación de la moralidad está fundamentalmente dependiendo del individuo que, prescindiendo de una norma objetiva, instituye el ideal de la acción moral en el "*saber adecuado*", el saber hacer cada uno lo que tiene que hacer en el marco de su propia situación no sólo individual sino también social-comunitaria. El individualismo socrático no puede, por tanto, ser entendido al modo que el proceso de la cultura occidental ha impuesto en nuestros días.

Las resonancias político-sociales de la moral socrática son elementos tan relevantes como sus conquistas de la libertad individual moral y no podía ser de otro modo en el contexto del mundo vivido por Sócrates en el que ética y política son determinaciones necesarias e inseparables del obrar humano. En *Apología* (36, 6), Sócrates declara expresamente su intención de inculcar a sus conciudadanos la idea de que el cuidado y la conservación de uno mismo va ligada al cuidado y la con-

servación de los asuntos de la *polis:* "¿Qué castigo debe sufrir... por no haber ido a aquellos lugares en los que no había de reportar utilidad alguna ni a vosotros ni a mí mismo y haber acudido a donde os podía ocasionar los mayores beneficios, según os dije, de manera privada; por haberme esforzado por convencer a cada uno de vosotros que no debía cuidarse de ninguna de sus cosas antes que de procurar ser lo mejor y más prudente posible, ni de las cosas de la ciudad antes que de la propia ciudad y así sucesivamente?". La virtud es fuente de bienes no sólo individuales sino también para la colectividad, con lo que se pone al descubierto el carácter político que configura necesariamente el comportamiento justo del hombre bueno: "la virtud no nace de la fortuna y, en cambio, la fortuna y todo lo demás, tanto en el orden privado como en el público, llegan a ser bienes para los hombres por la virtud" (*Apol.*, 30 B).

Tanto en la *Apología* como en el *Critón*, Platón ha señalado la convicción socrática de la naturaleza política de su filosofía. En ello coincide, muy a su pesar, Jenofonte que (*Mem.* I, 6, 15) se ve precisado a reconocer, ante las pruebas-acusaciones de Antifonte, que el maestro también se dedicó a informar políticamente a sus discípulos y buena prueba de ello son las cuestiones político-sociales que Sócrates desarrolla a lo largo, preferentemente, del libro IV de las *Memorables.*

Pero si puede atribuirse al Sócrates histórico una efectiva preocupación socio-política, no es menos cierto que no se preocupó con ello de buscar una plataforma de acceso al poder ni una praxis social revolucionaria que condujera a una reforma radical de las concepciones políticas tradicionales. Fueron tanto Platón como Jenofonte los que adoptaron la dialéctica socrática como ideal de sus propias ideas aristocráticas, adecuando la moral socrática a sus propias convicciones políticas tendentes a instaurar un nuevo orden social que acabase con el estado burgués-democrático ateniense que imperaba a la sazón. Ciertamente, el carácter crítico de la actividad de Sócrates tenía que enfrentar a éste con la democracia, que era

el régimen tradicional y preponderante en Atenas, mientras que tenía que atraerle la simpatía de los oligarcas, críticos igualmente de la situación política dominante. Ello no excluye la posibilidad de que, de haber preponderado la oligarquía, Sócrates no hubiese despertado también la ira de los oligarcas (como ocurrió cuando Critias se hizo con el poder).

Este propósito socrático de mantenerse alejado de las facciones políticas concretas de su tiempo no supone, sin embargo, infidelidad ni indiferencia algunas frente a la *polis*. Para Sócrates, por el contrario, el cumplimiento del deber está ligado al respeto de los cauces que enmarcan las leyes y las tradiciones de Atenas.[44] Todo un diálogo —*Critón*— está dedicado a exponer cómo Sócrates concilió de un modo efectivo sus ideas morales con el respeto a las tradiciones y leyes de su ciudad. La primera parte del Diálogo es la exposición de la moral socrática resumida en la necesidad de obrar siempre justamente. El respeto a las leyes establecidas —segunda parte del Diálogo— no es más que expresión de aquel obrar justo. Desobedecer a las leyes de la ciudad es posponer la justicia en aras de intereses ajenos a ésta. Ello vale, además, como norma absoluta, de tal manera que, aun en el caso de que esas leyes sean injustas o hayan sido injustamente aplicadas, no será lícito incumplirlas, pues ello implicaría devolver injusticia por injusticia *(Critón,* 54 C *ss.),* ya que siendo el hombre "hijo y esclavo" de las leyes y de su ciudad, no podrá ponerse nunca en igualdad de condiciones con ellas *(Ibid.,* 50 D *ss.).* En caso de conflicto entre sus convicciones morales y la ordenación jurídica de la polis, el ciudadano justo deberá aceptar el castigo legalmente impuesto sin renunciar a sus ideas morales, pues ambas obligaciones no son sino diferentes expresiones del

[44] Tovar (*Vida de Sócrates,* Madrid, 1947) ha procurado hacer resaltar en esta obra la inserción de Sócrates en el mundo tradicional de Atenas. El cosmopolitismo racionalista de Antístenes no parece, ciertamente, arrancar directamente de su maestro Sócrates.

valor absoluto del "obrar justamente" que exige, por consiguiente, la sumisión del individuo a la legalidad establecida.

Así, Jenofonte, partiendo de los datos citados, pudo hacer resaltar (*Mem.*, II, 1) frente al anarquista Aristipo la convicción socrática de que el Estado es el portador de los supremos intereses y de que el hombre ha de adquirir su propia perfección moral en el ámbito de una organización social. Del mismo modo que el estatismo platónico pudo invocar sus raíces socráticas y hacer destacar la oposición del maestro al régimen democrático como signo de una evolución política en un sentido restringido a las condiciones concretas de su época y del Estado ateniense de su tiempo, también Jenofonte (*Mem.* III, 7, 5-6) está firmemente convencido de que la defensa que pone en labios de Sócrates en beneficio del régimen aristocrático responde al sentido histórico de lo que Sócrates pudiera haber dicho a este respecto.

Ello, sin embargo, es muy discutible que se correspondiera con la realidad. Las diatribas contra la democracia imperante, en efecto, que Platón pone en boca de Sócrates (*Prot.*, 319 B *ss.*) no corresponden a los diálogos protoplatónicos y contrastan, por otra parte, fuertemente con la obediencia al régimen establecido de que el Sócrates histórico hace gala en los momentos que preceden a su muerte, según el relato del *Critón*. Por otra parte, el peso principal de la condena de Sócrates, según la *Apología*, no fue debido a sus ideas políticas —antidemocráticas [45]— y los esfuerzos de Jenofonte por presentarlo de este modo (*Mem.* I, 2, 58) responden a la *posterior* acusación de Polícrates, no a la acusación históricamente real.

Pero, como ya dijimos, la función crítica de la dialéctica socrática, aun sin participar expresamente en la acción de un

[45] Ello a pesar de que en la *Apología* se hace constar, implícitamente al menos, que Sócrates no participaba de los ideales democráticos. Así, en 20 E, Sócrates invoca la mediación de Querofonte, ligado afectivamente con las dos partes contendientes: con Sócrates, por los lazos de la amistad; con los acusadores y enemigos de Sócrates, precisamente por su adscripción al partido democrático.

partido concreto, resultaba ser un enemigo para aquellos representantes de la democracia que creían posible el retorno de la grandeza de Atenas mediante el restablecimiento de la antigua moralidad teónoma, según los dictados de la religión tradicional griega. Anitos, Meleto y Licón, adscritos al movimiento que proclamaba la vuelta a la tradición como condición indispensable del futuro resurgimiento ateniense, se constituyen en la cabeza visible de la acusación de *impiedad* contra Sócrates, acusación que conlleva un transfondo político del que aquél fue plenamente consciente.

La guerra del Peloponeso había acabado con la dictadura oligárquica, reemplazándola por un nuevo gobierno democrático. Esta evolución de la acción política no fue acompañada, sin embargo, por una evolución ideológica paralela, por lo que el nuevo régimen democrático se volcó en los antiguos ideales ético-políticos, haciendo posible en Atenas el renacimiento de un conservadurismo incompatible con la novedad de la dialéctica socrática y su mensaje. Ésta, basándose en el principio de la autarquía de lo moral, implicaba un desplazamiento de la divinidad del Estado y de la religión tradicional, lo cual constituía una nefasta ideología en la opinión de aquéllos que veían en la vuelta a los valores tradicionales la única fuente posible de la renovación de las glorias del imperio ateniense. La acusación de impiedad dirigida contra Sócrates sólo podía ser rebatida desde el punto de vista de la nueva cultura propuesta por éste. Desde la óptica, sin embargo, de unos presupuestos culturales tradicionalistas, aquella acusación no podía ser desmentida. Eran dos tipos de lenguaje irreconciliables entre sí y tanto Anitos como Sócrates se mostraron conscientes en sus respectivos discursos (*Apol.*, 29 D; 36 AB) de que lo que el juicio iba a dirimir no era simplemente unos cargos concretos sino la supremacía de la nueva cultura frente a la tradición: "(No dejaré de filosofar) ni aun cuando vosotros me absolvierais, desoyendo a Anitos, el hombre que dijo que o yo no debí en modo alguno comparecer aquí o, ya que comparecí, no era posible dejar de condenarme a muerte, y afirmó

delante de vosotros que si yo salía absuelto, vuestros hijos se dedicarían en adelante a cultivar lo que Sócrates enseña y todos por entero serían víctimas de la corrupción" (*Apol.*, l. c.). Sócrates, sin embargo, sabía (*Apol.*, 36 A) que su condena era irremediable y que lo fue desde un primer momento, dado que la situación de Atenas en aquellos momentos no era la más apropiada para aceptar el "imperio del bien moral" sino que sus conciudadanos estaban ocupados buscando soluciones políticas rápidas que condujesen al restablecimiento del antiguo poderío político y económico ateniense. Sócrates podía, por ello, ser acusado de "corromper a los jóvenes" desde el momento en que los encauzaba a buscar una autenticidad moral, apartándoles de los moldes externos de la formación ético-política tradicional.

En esta situación, a Sócrates no le quedaban más que dos maneras de escapar a la última pena: o declararse culpable o exilarse de Atenas. Su declaración de culpabilidad hubiera significado, sin embargo, la renuncia a sus afirmaciones acerca del valor supremo de la libertad moral y de la autonomía del bien que establece el ejercicio de la virtud por encima de los bienes físicos y aun de la propia vida. No estando esta doctrina fundada en un proceso de demostración lógico-racional, perdería su validez si en el ejemplo de su profeta primero hubiera sido ineficaz. Acogerse al exilio voluntario hubiera significado, de un modo análogo, postergar el bien moral en beneficio de un bien físico, con lo que igualmente el pensamiento socrático se hubiera revelado como inoperante. Sócrates —según *Critón* y *Apol.*, 37 C-E— comprendió que, en ambos casos, habría renunciado al cumplimiento de su deber, habría dejado de hacer lo que le correspondía y, en consecuencia, estaría desmintiendo con sus hechos su propia doctrina. Por todo ello, hay que resaltar que Sócrates, muriendo en aras de la exigencia del ideal moral al que se sentía impelido, representaba la confirmación más explícita de todo aquello que fue objeto de sus enseñanzas, mostrando la efectividad práctica de los nuevos ideales morales que él propuso a sus conciudadanos.

Conclusión

De todo lo dicho, podríamos concluir que la filosofía de Sócrates no ofrece un contenido doctrinal preciso y bien definido. Más bien se diría que se limitó a marcar las líneas generales del quehacer filosófico, ofreciendo unas pautas de reflexión que se identifican, por lo demás, con la misma práctica de su pensamiento y con el dramatismo de la vida de su autor. Ello, sin embargo, no minimiza la importancia de Sócrates en el curso histórico de la filosofía, pues los problemas que abrió siguen vigentes en la actualidad y su planteamiento marcó un giro profundo en el curso de la especulación filosófica.

La originalidad del pensamiento socrático no radica, empero, únicamente en el alumbramiento de aquellos problemas (los cuales, en cierto modo, fueron también comunes a los Sofistas). Lo que caracteriza a Sócrates es haber centrado la dilucidación de las cuestiones éticas en el esclarecimiento de unos términos clave para la práctica de la moral y que concibiera a ésta con una universalidad que la ponía por encima de las perspectivas propias de cualquier ideología particular o de las costumbres de una sociedad determinada. Si Sócrates personalmente se sintió siempre vinculado a Atenas, en rigor la moral que propugnaba trascendía las fronteras de cualquier Estado y se convertía, de hecho, en una moral universal.

El que Sócrates no se creyera capaz de dar una respuesta definida a esos interrogantes no excluye el que éstos quedasen abiertos como una necesidad insoslayable para toda concepción de lo ético. Y, también, que esa necesidad debía ser resuelta mediante unos recursos racionales, rehuyendo la aceptación de lo valioso en función de la costumbre o por estar avalado por una tradición. En este sentido, contando con las limitaciones apuntadas, la tarea de Sócrates constituye una vehemente apelación a los derechos de la crítica racional, cuya importancia para el curso posterior de la filosofía no es posible ignorar.

BIBLIOGRAFÍA

BURNET, J.: *Greek Philosophy. Thales to Plato*, 5.ª ed., Londres, 1932.

CHROUST, A. H.: *Socrates. Man and Myth. The two Socratic Apologies of Xenophon*. Londres, 1957.

DUPREEL, E.: *La légende socratique et les sources de Platon*. Bruselas, 1922.

GALLI, G.: *Socrate ed alcuni Dialoghi platonici*. Turín, 1958.

GUTHRIE, W. K. C.: *Socrates*. Cambridge, 1971.

MAGALHÂES-VILHENA, V.: *Le problème de Socrate*. Paris, 1952.

———: *Socrate et la légende platonicienne*. Paris, 1952.

MAIER, H.: *Sokrates*. Tübinga, 1913.

TAYLOR, A.: *Socrates*. Londres, 1935.

TOVAR, A.: *Vida de Sócrates*. Madrid, 1947.

Los Sofistas

INTRODUCCIÓN

Hablar de los Sofistas ofrece dificultades de varios tipos. De tipo técnico y metodológico unas, ideológicas otras. Las dificultades de tipo técnico son las mismas con las que se encuentra el acercamiento a cualquier Presocrático. Sólo disponemos de fragmentos de sus obras, y hay que reconstruir todo su pensamiento mediante unas cuantas proposiciones o textos, que muchas veces se encuentran en testimonios que no merecen demasiada confianza. Las dificultades de tipo metodológico van unidas a éstas y nos ponen en el dilema de, o bien renunciar y no decir nada sobre los autores en cuestión, o bien limitarnos a hacer una exposición de los fragmentos, ya que esto sería lo único objetivo. El que después de esta página el lector se encuentre con otras dedicadas a hablar de los Sofistas, no quiere decir que se hayan superado las dificultades que apuntamos, sino que nuestro objetivo es otro. Es decir, no nos proponemos hacer un estudio exhaustivo sobre el tema, en el que estas dificultades queden eliminadas, sino hacer una exposición en la que se cumplan fundamentalmente dos objetivos: por una parte dar una información suficiente sobre los Sofistas y reflejar nuestra "lectura" particular sobre el tema.

Si en la cuestión de la información es donde tienen cabida las dificultades técnicas apuntadas, en la de la "lectura" se nos presenta otra. Nos encontramos con problemas de interpreta-

ción en cuanto se comprueba que la primera que disponemos de los Sofistas es la de Platón, quien al hacerla, tenía más interés en justificar su propio sistema y el que atribuía a Sócrates, que en dar una visión objetiva de las enseñanzas de aquéllos. Lo cual significa que posiblemente el mejor testimonio que tenemos de ellos no es excesivamente fiable, aunque echemos mano una y otra vez de él. Y además ha dado lugar a toda una tradición filosófica en la que al mismo tiempo que se exaltaba las doctrinas platónicas se denostaba a sus oponentes. Si nos liberamos de ese prejuicio, hay que reconocer que en los Sofistas se da el inicio de lo que hoy llamaríamos "ciencias sociales". Aunque hay alusiones en los Presocráticos a temas de Filosofía social, no es precisamente lo que los caracteriza y la consideración "científica" o al menos "sistemática" de las mismas, corresponde a los Sofistas. El tratamiento sociológico por medio del estudio de las leyes, los estudios de Gramática y Retórica, el comienzo de la Pedagogía, son investigaciones prácticamente ausentes en la Filosofía de la Naturaleza precedente. La Teoría del conocimiento de los Sofistas surge como una crítica de las investigaciones de la Naturaleza y de la Ontología montada sobre ella, pero no se queda en mera crítica. Por el contrario, sus investigaciones concretas en el campo social les proporcionan una manera distinta de enfocar el problema del conocimiento, lo mismo que una nueva concepción del hombre y del mundo. Su alternativa es nueva porque el tipo de saber sobre el que reflexionan también lo es. Y, además, porque la función de ese saber tiene una vertiente práctica fundamental. Su valoración depende de su repercusión social y política y no sólo de su valor teórico contemplativo.

Vamos a presentar los temas tratados por los Sofistas de una manera sistemática, aunque se hará más hincapié en Protágoras y en Gorgias. Preferimos la exposición sistemática por considerar que es la única manera de tener una visión de conjunto que posibilite la apreciación de las aportaciones hechas por cada uno de ellos, y que, al mismo tiempo, no deje de

lado su significación global. Al hacerlo así, ponemos en primer lugar, y después de una introducción general sobre su revalorización y condicionamiento social, el problema de la antítesis Nomos-Physis (νόμος - φύσις) ya que, como iremos justificando, este debate entre lo que es por ley y lo que es por naturaleza estuvo condicionando sus diferentes posturas en otros campos. Pasaremos luego a ver la crítica racionalista de la Religión y a continuación analizaremos la postura relativista de Protágoras en el campo de los valores y las interpretaciones del "homo-mensura" en el campo epistemológico, así como la postura de Gorgias sobre el conocimiento. La Retórica, la Gramática y la Filosofía del lenguaje serán tratadas a continuación para acabar con el problema de la educación y la enseñanza de la "areté" que, como veremos, es donde mejor se manifiesta esa función práctica del saber a la que aludíamos.

Revalorización de los Sofistas

Las palabras "sofista" y "sofística" tienen una historia que es conveniente conocer. "Σοφίστής" (Sofista) es una palabra derivada del adjetivo "σόφος" (sabio) y directamente del verbo "σοφίθοναι" (idear, inventar), y que originalmente designaba a toda persona que ha llegado a destacarse en alguna clase de actividad. Es curioso observar que el cambio de los términos "σοφία" y "σόφος" desde su significado primitivo en Homero —más traducible por "destreza" y "diestro" en una ocupación determinada— hasta un significado más generalizado y relacionado con el conocimiento, hizo que pasara a denotar algo próximo a la veracidad de quien mereciera ese calificativo. Así, por ejemplo, Píndaro podía escribir que el sabio es el que conoce más por naturaleza. Esquilo, que el que tiene un conocimiento útil es sabio, no el que tiene muchos conocimientos, Por su parte, la palabra "σοφιστής", sofista, es un nombre derivado del verbo "σοφιστεσται" —practicar "σοφία". Dióge-

nes Laertio puso de manifiesto que en principio "σόφος" y "σοφιστής" eran sinónimos.[1] El término implicaba, por otra parte, la idea de educación, lo que concuerda con que se aplicara a los poetas, considerados en Grecia, generalmente, como los grandes educadores.[2] El "sofista" enseña porque tiene un conocimiento o una destreza especial que impartir; bien sea en las artes técnicas, en la conducta o en la política su "σοφία"es práctica.[3] La suspicacia respecto de los "intelectuales", y pedagogos de oficio, por parte de los atenienses más conservadores pertenecientes a la clase aristocrática, hizo que sus cualidades llegaran a calificarse como algo "δεινός", palabra difícil de traducir y que vendría a significar "temible" o "extraño" pero también y particularmente experto y hábil en la argumentación.[4]

Es importante consignar que tanto en su sentido general como en el especial que se ha señalado, el término sofista no significaba necesariamente un oprobio. El hecho de que Protágoras y sus seguidores se hubieran dado a sí mismos el nombre, hace sospechar que el sentido peyorativo del término es algo posterior, aunque no debido enteramente a Platón. En efecto, la aversión de que fueron objeto los sofistas fue bastante general en la sociedad griega de la época, sobre todo, entre los grupos que mantenían el espíritu aristocrático, para los que la actividad comercial no tenía demasiado prestigio y menos el realizar un trabajo intelectual a cambio de una remuneración. Al mismo tiempo influyó el que fueran extranjeros y, sin embargo, sus enseñanzas tuvieran gran aceptación

[1] Kefferd en *Clasical Review* (1958) da una clasificación de los primitivos usos del término. Citado por Guthrie, *The Sophists,* p. 28.

[2] La relación con los poetas es puesta de manifiesto por varios autores, entre ellos: Jaeger, *Paideia,* p. 271, y Guthrie, o. c., p. 28.

[3] Jaeger para quien los sofistas son "quienes pusieron los fundamentos de la pedagogía" destaca que llamaron a la práctica de la educación un arte" (tecné).

[4] Platón, *Protágoras,* 338 c., *Menón,* 95 c. Guthrie traduce al inglés por "awful" y Dumont al francés por "utile", "habile".

entre la juventud. A estas influencias más o menos ambientales vino a sumarse el juicio de Platón. Su desprecio por la sociedad existente le llevó a agudizar las diferencias entre sus propias doctrinas y las de aquellos movimientos que pudieran confundirse con ellas. La necesidad de ensalzar la doctrina socrática le llevó a la ridiculización de todo el gremio de los Sofistas siendo así que, a los ojos de sus contemporáneos, Sócrates ofrecía grandes semejanzas con éstos.[5] El hecho es, que en tiempos de Sócrates, el término fue usado, aunque no solamente, para referirse a una clase particular de educadores profesionales, que instruían mediante una cierta retribución a los jóvenes y daban exhibiciones de elocuencia. La mentalidad aristocrática de Platón hace hincapié en este aspecto. Desde su punto de vista no podía ser encomiable una actividad que enseñase el arte de la oratoria y la política a la nueva clase burguesa que se estaba desarrollando en Atenas.[6] De todas maneras habrá que tener en cuenta que, abarcando la actividad literaria de Platón medio siglo, es de suponer que los Sofistas contra los que se dirigen sus obras de vejez sean distintos de aquellos a los que se refieren las de juventud. Cuando Platón nació (427 a. C.), ya Aristófanes ridiculizaba a los Sofistas en sus obras, lo que hace suponer que los ataques de Platón en *El Sofista*[7] se refieren a discípulos de Sócrates, como Antístenes, que ya eran propiamente rivales de escuela, en el sentido de que proponían un desarrollo distinto de las doctrinas del maestro. Coincide con ello el que Aristóteles emplease también ese término para desacreditar a los socráticos de la escuela de Megara.[8] Pero aunque fue empleado en algún mo-

---

[5] Gomperz y Guthrie están de acuerdo en considerar anterior a Platón el matiz peyorativo del término.

[6] Sócrates en el *Protágoras* se refiere a éste como el primer enseñante remunerado, el primer profesional de la enseñanza. *Protágoras,* 238 b.

[7] Guthrie, o. c., 38. Platón, *El Sofista,* 331 d.

[8] Gomperz, *Los Pensadores Griegos,* pp. 471-472.

mento, como en la nueva Sofística en la época del Imperio Romano, con el sentido primitivo neutral y más honroso, el término "Sofista" ha sido utilizado más frecuentemente para calificar a filósofos rivales.[9]

Los profesionales llamados Sofistas, a los que nos vamos a referir, recibieron esa calificación gracias a su habilidad para manejar la palabra entendida como un arma. Sin embargo, por los motivos aducidos, esa habilidad pronto adquirió un valor peyorativo y se identificó con los contemporáneos de Sócrates que, como Protágoras, probablemente discutieron con él.[10] Indudablemente también contribuyó al desprecio de que hablamos el que no fueran ciudadanos atenienses, como indicábamos antes. Gorgias, por ejemplo, fue a Atenas para tratar la causa de Leontini contra Siracusa en el 427 (a. C.). Hippias realizó también varias misiones diplomáticas en Atenas.[11] Pero, el hecho de que los Sofistas provinieran de distintas ciudades y además viajaran constantemente en misiones diplomáticas, tuvo una consecuencia ventajosa: que su visión de la sociedad y de las leyes de las ciudades fuera mucho más amplia que la de quienes rara vez salieron de su "polis"; ello influyó en su concepción de los valores morales y políticos y en su crítica a la religión. En contrapartida, su carencia de una residencia fija les impidió crear escuelas doctrinales bien definidas. No tuvieron continuadores que cuidasen sus enseñanzas ni sus escritos. Esto, indudablemente, contribuyó también a su desprecio ulterior. Pasados unos siglos, de sus producciones literarias no se conservaron más que escasos restos.[12] Pero, si bien no formaron escuela, ni incluso ellos mismos cons-

---

[9] Gomperz, o. c., p. 472.

[10] Platón, *Protágoras,* 349 a. Insiste en su crítica a causa de la remuneración que recibían.

[11] Guthrie, o. c., p. 40.

[12] Los fragmentos y testimonios de los sofistas fueron reunidos y editados por Untersteiner. Dumont ha publicado recientemente (1969 en P. U. F.) una selección de los mismos (*Les Sophistes*).

tituyeron una, la denominación que les abarca por igual no obedece sólo a la práctica de una docencia retribuida. Así, por ejemplo, la Retórica o el arte de la palabra fue practicado por todos ellos. En general fueron maestros de "areté (ἀρετή) política". Su empirismo respecto del conocimiento, su escepticismo metafísico, sus posturas respecto de la antítesis entre naturaleza y convención, aunque diferentes en sus apreciaciones específicas, fueron temas comunes que justifican el que hablemos en un sentido amplio de la mentalidad sofística o del movimiento sofístico. [13] De todas maneras, habrá que tener en cuenta que muchos de ellos tenían su propia especialización y que sus intereses particulares podían diferir bastante entre sí. [14]

Los Sofistas constituyeron la élite intelectual que el desarrollo de la burguesía había forjado y fueron el exponente de las características culturales dominantes en la época. La lucha de la burguesía contra la nobleza se manifestó en el plano intelectual, en la medida en que éste podía ser un instrumento político de la mayor importancia. El que los Sofistas se presentaran como maestros de "areté política" significaba, a los ojos de la aristocracia que una nueva clase asumía las funciones de dirección política de la "polis". Los Sofistas, indudablemente, contribuyeron con sus enseñanzas y el supuesto que alentaba en ellas de que todo hombre es capaz de la actividad política, a que toda una nueva concepción del mundo fuera cristalizando. El valor intelectual del hombre, la exigencia de una "areté" fundada en el saber, la necesidad de crear las leyes del Estado con un nuevo espíritu crítico y renovador, son consecuencias del cambio que se produce en la concepción de

---

[13] Guthrie, o. c., p. 45. Zeller, *Fundamentos de la Filosofía griega*, p. 84. Jaeger, o. c., p. 263 ss. y Gomperz, o. c., p. 470 ss. hablan de la filosofía sofista como un precedente del fenómeno de la Ilustración.

[14] Gorgias dice (*Menón,* 73 c.) que "areté" es la mayor capacidad para gobernar a los hombres. También en *Gorgias,* 452 c.

la "polis" en la Atenas del siglo v y de esas consecuencias los Sofistas fueron los máximos exponentes.

Condicionamiento socio-político de los Sofistas

La vida social y política de los griegos experimentó durante el siglo v, a. C., grandes transformaciones. En Atenas especialmente "la lucha de clases había terminado con el triunfo de la clase burguesa", como dice Gomperz. [15] Varios fueron los factores que contribuyeron a ello. Se produjo, por un lado, el cambio desde una sociedad agrícola, asentada sobre bienes inmuebles, a otra basada fundamentalmente en las actividades industriales y comerciales, lo que trajo consigo una parcial abolición de los privilegios de la nobleza. Este cambio se produjo después de una serie de luchas entre dos grupos o partidos: el agrario conservador y el partido democrático-marítimo. El primero era el de los grandes propietarios terratenientes de origen noble, mientras que el otro estaba dirigido por mercaderes, exportadores, propietarios de astilleros y empresarios. [16] Al mismo tiempo tuvo lugar la incorporación al rango de ciudadanos de antiguos siervos procedentes del campo, con el consiguiente aumento de la población urbana. Las guerras contra los persas (580-490 a. C.) contribuyeron a afianzar la unidad de los griegos, al mismo tiempo que proporcionaron a Atenas la hegemonía con la Liga de Delos (478 a. C.). Las condiciones políticas y económicas de Atenas se transformaron gracias a su reciente fuerza marítima, lo que le proporcionó el monopolio comercial en el mundo helénico. El papel imperial que ejerció en su alianza con las otras ciudades de la Liga, afianzó su desarrollo económico en la medida en que recibía pagos por derechos de aduana y otros impuestos. Todo ello aseguraba el mantenimiento de su población ciudadana, pero,

[15] Gomperz, o. c., p. 476.
[16] A. Dekonski, *Historia de la Antigüedad*, p. 145.

al mismo tiempo, originaba serios problemas políticos a causa de la incorporación de gente que reclamaba una igualdad de derechos que no suponía sólo la liberación del trabajo manual, sino una participación real en las tareas de gobierno de la ciudad-estado. El desarrollo de la democracia en Atenas fue un proceso gradual que, desde el punto de vista político, puede considerarse que se había iniciado con Solón, cuando estableció la designación de los funcionarios públicos por una combinación de elección y suerte. Pero el inmovilismo de la antigua sociedad ática, gobernada por una nobleza terrateniente, imposibilitó la efectividad de dicho principio. En el 509 a. C. Clístenes realizó una reforma que tendía a proporcionar formas políticas adecuadas a la nueva situación, reforma que tras la caída de los Pisistrátidas (510) acabó con el dominio político de la nobleza. Este proceso se afianzó hacia finales de los sesenta (460 a. C.) cuando tomaron el poder los demócratas más radicales con Efialtes a la cabeza, quien realizó una serie de reformas en la Constitución que redoblaban la autoridad del Consejo de los Quinientos frente al Areópago y que suponía un mayor control por parte del pueblo de la aplicación de las leyes.[17] El partido democrático permaneció en el poder con Pericles, cuyas reformas en el año 458 a. C. posibilitaron la participación de la nueva clase de comerciantes e industriales en las cuestiones políticas. El hecho de que los ciudadanos que tenían que formar la Asamblea fueran elegidos, hizo posible que cualquiera de ellos pudiera votar sobre materias concernientes a las leyes, a los tratados con otros países, a las declaraciones de guerra, etc. Al mismo tiempo el hecho de que recibieran dinero por el ejercicio de los cargos públicos hizo posible que tomaran parte en las actividades políticas todos los ciudadanos.

El gobierno popular nacido en Atenas fue imitado por toda la Hélade. Tanto en la Asamblea como en el Consejo, favorecía la discusión pública y, en consecuencia, hizo del dominio de

---

[17] Dekonski, p. 149.

la palabra algo necesario para la instrucción pública del ciudadano. A esta tarea, a enseñar "areté política", se dedicaron especialmente los Sofistas. Estos, junto con otros intelectuales como eran los médicos y los literatos, así como algunos filósofos, que llamaríamos "presocráticos", contribuyeron a formar en Atenas una concepción del hombre y del ciudadano, cuya característica más acusada fue un espíritu racional e ilustrado acorde con las necesidades de la nueva clase burguesa. Es en la época de Pericles (450-428 a. C.) cuando se produce este cambio ideológico unido a un gran desarrollo cultural. Las condiciones específicamente intelectuales del mismo proceden en buena parte del influjo del pensamiento jónico que llegó a conocerse en Atenas gracias a filósofos y sofistas como Anaxágoras de Clazomenes, y Protágoras de Abdera que vivieron en la ciudad desde el año 479 al 430, respectivamente. Al mismo tiempo se producía un proceso de secularización en la misma Atenas, favorecido, sin duda, por el desarrollo democrático apuntado; es decir, el espíritu crítico fue imponiéndose en el gobierno de la ciudad y en su vida moral en tiempo de los sofistas. La fe en la razón, que borra paulatinamente las diferencias jurídicas entre los ciudadanos libres, se hace patente en los diferentes campos filosóficos en consonancia con una nueva actitud para con las actividades que tenían una vigencia tradicional en la ciudad.

Así se produce un desarrollo de la medicina entendida profesionalmente, sobre la base de que "su arte" específico se relacione con las demás artes y con la naturaleza humana sobre la que opera. El concepto de "φύσις" como principio universal se centra en el concepto de "naturaleza humana". Pero al mismo tiempo, los escritores médicos repercuten en toda la nueva ideología, de modo que el filósofo y el político son presentados por Protágoras, Demócrito y Tucídides como médicos de la sociedad. (1)

Aunque ya en Esquilo y Sófocles la tragedia apuntaba hacia una nueva concepción de lo humano, estaba todavía impregnada de tradicionalismo. Es con Eurípides cuando empieza

una "modernización" de las figuras del mito, una transformación del lenguaje poético acorde con el espíritu de la nueva sociedad ateniense, con la retórica y la filosofía que florecen en ella.

En el historiador Tucídides queda también expresado el nuevo espíritu al desarrollar una comprensión de la historia que corre paralela al abandono de la interpretación mítica de la conducta humana. Por otra parte, las críticas burlescas de Aristófanes son un exponente, en el campo de la comedia, de las discusiones que agitaban a esa sociedad ateniense sobre la igualdad de los ciudadanos, la participación de la masa del pueblo en el gobierno, la crisis del sentimiento religioso, etc.

Pero hay que tener en cuenta también que la decadencia de Atenas después de la guerra del Peloponeso y de la muerte de Pericles y los cambios que estos acontecimientos trajeron consigo, cambiaron profundamente el marco en que se desarrollaron las enseñanzas de otros sofistas, como Antifón, Hippias de Elis, así como de gente que, como Demócrito, pertenecían a otra mentalidad filosófica. En esta época (431-404 a. C.) el ideal de perfección y el racionalismo de la etapa anterior entra en una crisis paralela a la que sufren los ideales de la polis. Y, como dice Adrados, "empiezan a florecer las filosofías que liberan al individuo, a las clases o a la humanidad en general de las servidumbres a la ciudad que ahora se consideran gravosas". [18]

El apogeo que el movimiento democrático había tenido en Grecia después de la victoria sobre los persas, entra ahora en crisis víctima de sus propias contradicciones. No hay que olvidar que la democracia ateniense era una democracia esclavista en la que los ciudadanos libres constituían una parte insignificante de la población, siendo los esclavos los principales productores. Pero que, al mismo tiempo, se veía obligada a incorporar en los estatutos libres a los esclavos y a las gentes

[18] Adrados, *Ilustración y Política en la Grecia Clásica,* p. 366.

sojuzgadas, en la medida en que lo exigían las necesidades bélicas. Esto produciría un desequilibrio político permanente que se tradujo en la crisis con que terminó para Atenas la llamada Guerra del Peloponeso, agravada por los movimientos de rebeldía de las ciudades que habían constituido inicialmente la Liga de Delos.

La antítesis physis-nomos (φύσις-νόμος)

La característica más importante del cambio intelectual de que hemos hablado es la antítesis entre "physis" y "nomos" que está subyacente en la mayoría de los temas tratados por los sofistas. Así, por ejemplo, en la cuestión religiosa la discusión depende de la consideración de que la ciencia en los dioses responde a la "physis", o sea fruto del "nomos"; en política sobre si los estados surgen por orden divina, por necesidad natural o por convención, etc. El valor que irán adquiriendo los términos "physis" y "nomos" en el campo moral y político, es básico para entender y calibrar el alcance de las controversias apuntadas.

Los términos "nomos" y "physis" aparecen en el pensamiento griego de los siglos v y iv como antitéticos, cosa que no sucedía en tiempos anteriores. La "physis" es lo que radica en la realidad absoluta de las cosas, mientrás que el "nomos" es lo que se cree convencionalmente y se practica por considerarlo correcto. Es algo decidido o puesto por el hombre. Si tradicionalmente el derecho estaba fundamentado en el designio de los dioses, al surgir en el siglo vi la idea de naturaleza como algo ordenado, como un "cosmos", se produjo un cambio en esa fundamentación; la "physis" adquirió una vigencia autónoma frente a la voluntad de los dioses y, al mismo tiempo, se convirtió en fundamento de las leyes humanas. Pero cuando las leyes empiezan a ser vistas como una institución puramente humana, cuando son consideradas como siendo fruto tan sólo del "nomos", entonces no sólo quedan distanciadas del orden

divino sino también, y esto es lo que ocurre en algunos sofistas, del orden natural. Va creciendo así una oposición entre quienes creen que las leyes provienen de una necesidad absoluta que identifican con la "physis", y los que creen que son los hombres los que convencionalmente han establecido sus propias leyes y que éstas, por tanto, se basan en la sociedad misma.

En tiempos de los sofistas, tanto en la discursión propiamente filosófica como en el cultivo de la historia y de la tragedia, la oposición "nomos"-"physis" afecta a la vez la esfera de la moral y la de lo político. En esta época, no hay delimitación entre los diferentes significados de "nomos", pues el término se emplea, tanto para indicar las costumbres tradicionales como para referirse a leyes establecidas formalmente que codifican el uso correcto de las acciones y lo elevan a norma obligatoria moral o política. Si bien en un comienzo no estaba clara la distinción entre lo legal y lo moralmente correcto, a lo largo de la controversia entre "nomos" y "physis" se van delimitando los múltiples significados del "nomos".

Las posturas de los sofistas respecto de la antítesis de que estamos hablando, se van fijando en virtud de las discusiones sobre el origen de las leyes, del estado, de la sociedad y sobre el fundamento de la justicia. En esta controversia nos encontramos con varias posturas: los defensores del "nomos" contra la "physis" como es el caso de Protágoras; la actitud intermedia, que podemos llamar de "realismo político", defendida por Tucídides y Trasímaco; y la de Antifón en la que prevalece la defensa de la "physis" como fundamento de las leyes. Pero todas estas posturas hay que situarlas en el contexto que antes apuntábamos, en el desarrollo de un estado democrático en el que los intentos de la oligarquía por recuperar el poder eran constantemente una amenaza; era, pues, una controversia práctica y teórica a la vez.[19]

[19] Ver Guthrie, o. c., p. 55 y ss. Además, y como veremos, para los griegos de la época, la moral era la de la "polis".

Protágoras[20] fue un sostenedor de la teoría del progreso del hombre y de la sociedad, y es en la exposición de la misma donde podemos encontrar sus ideas sobre el fundamento de las leyes.[21] La cuestión se plantea a partir del diálogo entre Sócrates y Protágoras sobre si se puede o no enseñar "areté".[22] La posición de Protágoras es difícil en la medida en que, si sostiene que la "areté" es algo inherente a la naturaleza humana y no puede adquirirse por aprendizaje, va contra su propio oficio que consiste precisamente en enseñar "areté". Pero, por otra parte, tiene que justificar el principio subyacente a la democracia teniense, según el cual la política no es una cuestión técnica, por lo que el parecer de cualquiera es tan bueno como el de los demás, lo que implica que las virtudes políticas están ya en cada hombre.

En el mito de Prometeo y Epimeteo[23] Protágoras relata que por encargo de Zeus los dos hermanos distribuyeron distintas

---

[20] Nace en Abdera en el 486. En Atenas tuvo amistad con Pericles. Hacia el 440 tuvo su esplendor. En el 443 redactó las leyes de la ciudad de Turio.

[21] La teoría sobre un progreso de la humanidad desde un estado primitivo no es privativa de los sofistas. Estaba bastante extendida en el siglo v en Grecia. Hay una condensación de la filosofía de Demócrito hecha por Hecateo de Abdera y preservada por Diodoro (1,9), que muestra una filosofía de la civilización de íntima semejanza con el mito de Protágoras (E. Zeller, o. c., p. 75). Por otra parte también se encuentran en Eurípides, Critias, Esquilo y en el mismo *Corpus Hipocraticum* (Ver Guthrie, o. c., 61).

[22] Platón, *Prot.*, 320 c.

[23] La idea de progreso supone una filosofía de la historia. De todas maneras Chatelet (*Histoire de l'antiquité*) considera que los sofistas suponen la disolución de la historicidad. Se conoce el título de una obra de Protágoras *Sobre el estado original del hombre* citada por Diógenes Laertio (9,55), en la que posiblemente diera la misma teoría que Platón pone en su boca en el diálogo que lleva su nombre. El apelar a un mito como exposición y no a una argumentación era una técnica habitual entre los sofistas. La introducción de dioses en la historia puede considerarse como un recurso literario de Platón sin más significación, pues éste conocía el agnosticismo de Protágoras. De todas maneras no todos

capacidades en los seres vivos, de manera que hubiera un equilibrio entre ellos para que todas las especies llegaran a vivir. Al llegar el hombre, viendo que se le habían acabado los bienes, Prometeo le dio el fuego, símbolo de la sabiduría técnica, que distinguiría al hombre de los demás animales y con su ejercicio le procuraría su propio mantenimiento. Pero, por su parte, Zeus le confirió "el respeto mutuo" y "un sentimiento de justicia" que le proporcionaría el orden en las ciudades y la convivencia pacífica. En la explicación que sigue al mito, Protágoras considera que las virtudes políticas eran necesarias para el desarrollo de una "polis" y que pueden ser poseídas por todos los hombres. La diferencia entre el respeto mutuo y el sentido de justicia frente a las demás virtudes estaba precisamente en que éstas habían sido concedidas por los dioses sólo a algunos hombres, mientras que las dos primeras concerníian a todos, pues "no habría Estados si sólo algunos hombres participaran de ellas, como ocurre con las otras ciencias".[24] Ahora bien, aunque la naturaleza humana conferida por los dioses gracias al don del respeto mutuo y de la justicia hace posible el progreso moral, su consecución requiere el concurso de la experiencia individual o colectiva y de la educación que la encauce y estimule. Es decir, la vigencia de las leyes que posibilitan y mantienen la comunidad política, no es simple resultado de una imposición por parte de los dioses,[25] ni tampoco de una necesidad de la naturaleza, sino que depende también de los acuerdos tomados por los hombres, de algo que en tiempos posteriores se podrá llamar un "contrato social".[26] El

---

los autores estarían de acuerdo en considerar que carece de significación. (Ver Gomperz, o. c., p. 500). Y para la postura que sostenemos ver Guthrie, o. c., p. 655 y Adrados, o. c., p. 212. El mito está en Platón (*Protágoras*, 320 d. e.; 321, 322).

[24] Platón: *Protágoras*, 322, en donde se encuentran las conclusiones sobre el mito.

[25] Ver más adelante el agnosticismo religioso de Protágoras.

[26] Aunque la palabra "contrato" no fue utilizada por Protágoras puede aplicarse perfectamente a él. Ver Guthrie, o. c., p. 135.

mismo "nomos" es, por tanto, fundamento de la práctica de la justicia y de las virtudes políticas. Con ello se pone de manifiesto la importancia de la convención respecto a la naturaleza, al mismo tiempo que se eleva a un primer plano el tema de la educación. Dentro de una concepción que, como la de Protágoras, mantenga que puede ser enseñada la "areté política" y que todos los hombres tienen acceso a ella mediante la educación, lo que se está poniendo en juego es una "paideia" nueva contrapuesta a la aristocrática, en la cual la "areté" sólo era posible para los que poseían una "physis" o naturaleza especial debida a su sangre. Al mismo tiempo que se introduce una nueva concepción basada en la convicción de que todos los hombres poseen una naturaleza común.[27] Pero ya no se trata de una "naturaleza" que decida la totalidad de las leyes humanas, sino que sólo presta un fundamento general para que la convención, ayudada por la educación, establezca las leyes adecuadas a cada caso.

Las actitudes ante el debate de que estamos hablando fueron muy diversas. Una postura que podríamos llamar "realista" fue la mantenida por el historiador Tucídides y por el sofista Trasímaco, oponente de Sócrates en *La República* de Platón. La tesis de Tucídides será mantener una ley natural entendida como el derecho del más fuerte que, ni se subordina al "nomos" tradicional, ni lo suprime. Un principio básico de Tucídides será el no usar argumentos morales en las discusiones sobre lo que sea la justicia, ya que considera que ésta depende del poder: el más fuerte es el que manda y decide y el más débil el que se somete. Es decir, las consideraciones deben centrarse en el interés político más que en una dilucidación de lo que sea la justicia. Este principio se presenta en la discusión entre los atenienses y los habitantes de la isla de Melos. Para los atenienses hay una necesidad natural que determina quién es superior y, aunque no se establezca como ley, esta necesidad

---

[27] Ver Jaeger, *Paideia*, p. 264. Hay ejemplos de defensa de la tesis de Protágoras en Eurípides y Sófocles. (Ver Guthrie, o. c., p. 70 y ss.)

es practicada. El principio de que el débil ha de someterse al más fuerte es una cuestión política y en ella será el interés el que prevalezca y no la justicia. "Nuestra opinión sobre los dioses y el conocimiento de los hombres nos lleva a concluir —dice en un pasaje de *La guerra del Peloponeso* el delegado de Atenas— que es una ley general y necesaria de la naturaleza dominar siempre que sea posible. No es ésta una ley que nosotros hayamos inventado ni somos los primeros en actuar conforme a sus dictados. La encontramos ya y la dejaremos porque ha de seguir subsistiendo para siempre entre aquellos que nos sobrevivan. Nosotros actuamos simplemente de acuerdo con ella, y sabemos que vosotros o cualquier otro con igual poder que el vuestro procederá de la misma manera". [28]

La postura de Trasímaco [29] en *La República* viene a ser parecida a la de Tucídides. En la discusión que presenta Sócrates para averiguar el significado del término "justicia" Trasímaco expone su propia definición: "Justicia es el interés del más fuerte". [30] Si un estado está regido por un tirano, por una oligarquía o por una democracia, cualquiera que sea el poder hace las leyes con arreglo a su propio beneficio. La justicia es en todos los estados aquello que beneficia al gobierno establecido, es decir, lo que beneficia al más fuerte. Lo que trata de decir Trasímaco es que "la justicia es un bien para todos menos para el hombre justo; que es útil para el más fuerte que manda y nociva para el débil, que obedece; que la injusticia, por el contrario, ejerce su imperio sobre las personas justas que por simplicidad, ceden en todo al interés del más fuerte y sólo se ocupan de cuidar el interés de aquél sin pensar en el propio... El hombre justo es vencido donde se

---

[28] Citado por A. Llanos, *Los viejos Sofistas y el Humanismo*, p. 151.

[29] Sobre si la postura de Trasímaco es o no la que presenta Platón en *La República* no entramos en discusión. Su postura nos importa exponerla por el valor que tiene en la polémica.

[30] Platón, *República*, I, 338 c.

halle frente al hombre injusto".[31] Hay que observar que la discusión con Sócrates se mantiene en dos niveles distintos. Este trata de buscar una definición esencial de la justicia y subraya el carácter de regla de la conducta moral ajustada a lo "δίκαιον", cuando dice: "¿No se trata de decidir qué regla de conducta ha de seguir cada uno de nosotros a fin de gozar en la vida de la mayor ventura posible?".[32] Trasímaco está dando, por el contrario, una información sociológica sobre el asunto. Este es el sentido que tiene su afirmación que la injusticia es más provechosa que la justicia. Se trata de constatar un hecho, de afirmar una situación que se da: Por ello observa que en realidad la justicia perjudica a los que se creen justos al margen de su poderío o de su fuerza. Es decir, los que creen en una justicia ideal se convierten en víctimas propicias para los más fuertes y, en definitiva, favorecen lo que en su opinión es una injusticia. Por ello Trasímaco propone un nuevo concepto de justicia, equiparado a la fuerza o al poderío, evitando las contradicciones de aquella presunta justicia.

Tanto la postura de Trasímaco como la de Tucídides,[33] representan la defensa de la tesis que asocia la "physis" a la "necesidad". El gobierno del más fuerte ocurre por necesidad natural. Las leyes de la naturaleza son inexorables y determinan a los hombres tanto como al mundo en general. Sería insensato, por tanto, que el hombre intentase establecer un dominio de leyes distintas a las que impone su propia naturaleza.[34]

La exposición del "nomos" como fundamento de la justicia y la defensa de la "physis" tienen en Antifón una relación

[31] Platón, *República*, I, 343 c.

[32] Platón, *República*, I, 344 c.

[33] Calliclés es también partidario de esta postura de defensa de la "physis", entendida como el derecho del más fuerte. (Cfr. Jaeger, *Paideia*, 296. Platón, *Gorgias*, 482 c, ss.)

[34] Ver el Calliclés que presenta Platón en su *Gorgias*, 483 c.

particularmente interesante. Antifón afirma que la justicia consiste en lo que es legal dentro de una ciudad determinada. Mientras los imperativos de la "physis" son necesarios, considera que los de la ley son convenientes. Antifón considera que la justicia es una cuestión social, y que si no fuera por las presiones sociales el interés del hombre estaría en seguir la naturaleza,[35] pues los imperativos de la ley no obligan con necesidad mientras que los de la naturaleza sí, y las convenciones sociales, admitidas por contrato mutuo, no son naturales.[36] Antifón en su estudio *Sobre la Verdad* expresa la necesidad de la naturaleza frente a la convencionalidad de las leyes, poniendo con ello de manifiesto la distinción entre unas regularidades necesarias —leyes naturales— y unas prescripciones —leyes normativas— que, precisamente por ser dictadas por alguien, no tienen por qué obligar con necesidad. El origen de las leyes convencionales —del "nomos"— está en el contrato mutuo entre los hombres y que no es posible transgredir, ya que no es la opinión de los hombres la que la decide sino la verdad y ésta radica en la "physis".

Ahora bien, aunque las leyes convencionales carezcan de la necesidad que es propia de la naturaleza, sin embargo poseen una fuerza constrictiva derivada de las presiones sociales que las han dictado. Por ello Antifón habla de que "las cosas que la ley decreta como útiles son cadenas que aprisionan la naturaleza, mientras que las cosas útiles declaradas como tales por la naturaleza son libertades".[37]

La defensa de la "physis" por Antifón tiene, pues, por base la defensa de la libertad individual frente a la coerción social. En este sentido discutirá la postura de Protágoras, en

---

[35] Parábola del anillo de Giges en la *Rep.*, 359 b, en donde se pone de manifiesto que el ejercer la justicia se debe a la presión social.

[36] Antifón Frg. B44. Ver Dumont, p. 174. Untersteiner, Fasc. IV, p. 73 ss.

[37] Antifón Frg. B44. Ver Dumont, p. 175. Untersteiner, Fasc. IV, p. 77.

la medida en que este último justifica las leyes, precisamente, porque constituyen las bases convencionales que han posibilitado la formación de la comunidad. Protágoras es más fiel que Antifón a la concepción del ciudadano en el sentido griego del término, del ciudadano de la "polis". Y está mucho más cerca de Sócrates por lo que se refiere a la defensa de las leyes para mantener la cohesión social, aunque éste, en la interpretación platónica, buscará un fundamento teórico de las mismas que justifique su carácter absoluto, mientras que Protágoras subraya su relatividad y su carácter social.

Al mismo tiempo, Antifón pondrá de manifiesto el carácter contradictorio de la justicia en tanto que se basa precisamente en la convención, en la opinión y no en la naturaleza o en la verdad. Por ello en un juicio no se puede ser justo sin ser injusto al mismo tiempo. En el fragmento *Sobre la Verdad* expone Antifón que los argumentos de un testigo en favor de alguien ocasionan, a su vez, una pena a otro. Está claro que de seguir la naturaleza se conseguiría llegar a la verdad, pero puesto que la justicia se determina a partir de las leyes particulares que rigen en cada ciudad, su práctica conduce inevitablemente a contradicciones.

La crítica al "nomos" de Antifón no tiene las mismas consecuencias que la hecha por Tucídides, Trasímaco y Calliclés. Mientras éstos hacen hincapié en la desigualdad de la "naturaleza" frente a la igualdad que proporciona el "nomos", la defensa de la "physis" en Antifón implica que la igualdad no se da en la sociedad. Su crítica de la convención social apunta hacia ideas más "universalistas", que propugnan el restablecimiento de una igualdad natural entre los hombres. Pues por naturaleza no hay distinción entre nobles y gente de humilde origen, entre griegos o bárbaros. Los hombres, sin excepción, deben observar las mismas leyes de la naturaleza desarrollando las mismas aptitudes. Si la crítica al "nomos" en Calliclés, por ejemplo, podía ser la justificación de una revuelta oligárqui-

ca,[38] la crítica de Antifón supone una revuelta individualista por la que se reconoce la legitimidad de la libertad que tiene cada individuo a obrar por naturaleza. Es decir, para Antifón, la conducta acorde con la naturaleza viene a coincidir con los deseos del individuo, libre de la coerción que imponen las reglas del "nomos": "La multiplicidad de las prescripciones legales es contraria a la naturaleza".[39] En el mismo sentido se expresa Hippias de Helis cuando dice: "Todos los presentes sois a mis ojos semejantes, parientes y conciudadanos, no por la ley sino por la naturaleza. Por la naturaleza lo semejante es pariente de lo semejante, pero la ley que tiraniza a los hombres constriñe muchas cosas contra naturaleza".[40]

Aparte de los aspectos que se han considerado respecto a las diferentes tesis mantenidas a propósito de la antítesis entre "nomos" y "physis", importa poner de manifiesto que, sean cuales sean las respuestas al problema, lo importante es que las investigaciones sobre la naturaleza de las leyes se hacían teniendo en cuenta que éstas son las formas de conducta que mantienen al hombre en sociedad. Es decir, las relaciones sociales y la estructura social eran estudiadas por los sofistas a través de su plasmación en las leyes. Con ello se planteaban problemas no sólo de filosofía del derecho, sino también plenamente sociológicos. Esto, naturalmente, no aparece explicitado en sus propuestas, pero no es difícil constatarlas dentro de los debates ideológicos que la "polis" presentaba. Y sobre todo, es importante considerar que con ello los sofistas trazaban una concepción de lo que es el conocimiento y de lo que son los valores morales distinta de la que habían desarrollado los pensadores llamados "presocráticos" cuyo campo de investigación había sido fundamentalmente la "physis".[41]

---

[38] Lo mismo Alcibíades.

[39] Antifón Frg. A, 6.

[40] Platón. *Prot.*, 337 c.

[41] A este respecto creemos que la versión de Jaeger, *Paideia,* con ser excelente, subraya demasiado el carácter ideológico cultural en detrimento del carácter científico de sus aportaciones.

Igual que en el tema que acabamos de tratar, respecto a la religión tampoco hay en los sofistas una postura completamente unitaria. De todas maneras se puede decir que en general sostuvieron una actitud crítica de sello racionalista. En efecto, independientemente de sus creencias religiosas personales, se enfrentaron con el fenómeno religioso como un hecho social determinado por motivos económicos, sociales y políticos, dejando al margen lo sobrenatural. En general su postura es agnóstica, rehuyendo cualquier compromiso respecto a la existencia de los mismos dioses. Es obvio que esta cautela tuvo que escandalizar a la gente religiosa de su tiempo, que no vaciló en identificarla con un simple ateísmo. Sin embargo, los Sofistas nunca pretendieron enzarzarse en discusiones sobre la existencia y la naturaleza de los dioses. Sólo atendieron a la religión como un hecho plenamente cultural y su crítica a la misma estuvo relacionada con la función política que desempeñaba.

El caso más conocido es el de Protágoras que, acusado de ateísmo, tuvo que abandonar Atenas, siendo quemados públicamente sus libros.[42] Su tesis más famosa, único fragmento que quedó de su libro *Sobre los dioses,* dice así: "Con respecto a los dioses no tengo medios para saber si existen o no; pues muchos son los obstáculos que me impiden su conocimiento: entre ellos la oscuridad de la cuestión y la brevedad de la vida del hombre".[43] Es evidente que el fragmento es más bien una

---

[42] El silencio de Platón al respecto es más que sospechoso. (*Menón,* 91 c). Cfr. Filostrato. *Vida de los Sofistas,* I, 10; Sexto Empírico *Contra los Físicos,* I, 55-56.

[43] Protágoras. *Sobre los dioses,* Frg. B, 4 (Dumont, p. 46. Untersteiner, Fasc. I, p. 79). Citado también en Platón *Teetetos,* 162 d. Cicerón *Sobre la naturaleza de los dioses,* I, 24, 63. Eurípides, *Bacantes,* 199 s. Hemos elegido la traducción de A. Llanos, o. c., p. 39.

declaración de agnosticismo que de ateísmo. Está claro que la postura de Protágoras concierne al conocimiento que podemos tener de los dioses y está basada en la argumentación de que nuestro conocimiento no puede ir más allá de lo sensible, por lo que nada puede decidir sobre la existencia de seres divinos que caen más allá del alcance de los sentidos.[44] Aunque de forma explícita la sentencia sólo muestra una postura escéptica respecto de la posibilidad del conocimiento de los dioses, como mantiene Gomperz, sin embargo no es posible negar que su crítica a la religión fuera mucho más amplia, porque, como dice Llanos, "entre los designios de los movimientos iluministas de todos los tiempos la lucha contra la superstición religiosa ha ocupado un lugar de primer orden". Sin duda, Protágoras fue el más representativo de "los ilustrados" de la Atenas del siglo v.[45]

El origen natural de los cultos es puesto de manifiesto por Pródico, a quien se le atribuye la teoría de que todas las cosas útiles al hombre son tomadas como dioses. Dice Sexto Empírico: "los antiguos consideraban dioses, en vista de las ventajas que de ellos se obtenía, al Sol, la Luna, los ríos, las fuentes, y en general a todas las fuerzas que favorecen nuestra vida, como hacían los egipcios con el Nilo; por tal causa el pan era Deméter; el vino, Dionisio; el agua, Poseidón; el fuego, Hefaisto, y así cada uno de los fenómenos que resultaba útil...".[46] Por ello fue considerado también ateo; al menos todo el pensamiento antiguo lo tuvo por tal.[47] Pródico lo mismo que Protágoras pensaba en la religión como uno de los frutos de la civilización. Su postura ha de ser considerada en el contexto que había hecho del progreso de la técnica y de la civilización uno de sus temas principales. Y para sostener ese punto de

---

[44] Diógenes Laertio, 9, 24.
[45] Llanos, o. c., p. 39.
[46] Pródico. Frg. B5 (Untersteiner, Fasc. II, p. 193; Dumont, p. 127).
[47] Sexto Empírico, *Contra los Físicos,* I, 18. Sobre la polémica en torno al ateísmo de Pródico, ver Guthrie, o. c., p. 241-242.

vista estaba de más la existencia de unos dioses que fuesen independientes de la creencia que los hombres tuvieran de ellos. Por el contrario, era inevitable que se tendiera a concebirlos como un fruto de esa misma civilización que creaba convicciones de todo tipo.

El origen político de la religión lo mostró Critias. En su obra *Sísifo* presentó la creencia religiosa como una impostura deliberada de los gobernantes para ampararse en una sanción última y universal por encima de la aprobación o rechazo de sus súbditos. La base de su discurso es también la idea de progreso de la vida humana desde el estado de salvajismo. Dice Critias que "hubo una época en que la vida de los hombres era desordenada, sometida a impulsos brutales; en ella no había recompensa para la virtud ni castigo para el malvado. Entonces los hombres inventaron las leyes para que prevaleciera la justicia. Pero con ello no se impedía que los crímenes se cometieran en secreto. Por ello alguien, muy sabio e inteligente, descubrió el temor de los dioses para contener la perversidad, amedrentando a los malvados. Afirmó que hay dioses que viven eternamente, que lo conocen todo, incluso las calladas intenciones de los mortales. Dijo que moraban en lugares que despertaban el mayor respeto entre los humanos: en la bóveda celeste de donde surge el rayo, el trueno y la benéfica lluvia, en la que luce el radiante Sol. Con ello combatió la indisciplina de los hombres".[48]

Esta teoría recoge, por tanto, las enseñanzas de Pródico y Demócrito de que la creencia en los dioses era un producto del miedo o de la gratitud producida por los fenómenos naturales. Pero Critias añade unas consideraciones morales: el deseo de una sanción sobrenatural para la conducta humana que fuese eficaz desde el punto de vista político. En general, según todo ello, los análisis sociológicos sobre la religión estaban vinculados a los del origen de las leyes. Pero lo que les

---

[48] Critias, Frg. B25. Untersteiner, Fasc. IV, p. 307 y ss.

interesaba a los sofistas no era sólo una mera teoría sociológica del fenómeno religioso, sino su proyección en la situación política del momento, como un elemento de juicio que pudiera jugar un papel destacado en la constitución efectiva de la "polis".

La relatividad de los valores

Una de las consecuencias de la postura de Protágoras sobre la oposición entre "physis" y "nomos" concierne a la relatividad de los valores, que puede entenderse en dos sentidos: En primer lugar, por lo que se refiere al objeto, significando que no hay nada en sí mismo bueno o malo, pues el efecto de cualquier acción es diferente, según el objeto sobre el que se ejerce, las circunstancias de su aplicación, etc. Y, en un segundo sentido, es una relatividad que depende del sujeto, pues el que algo se considere como bueno o malo depende de que alguien lo constituya como tal. Ambos sentidos se encuentran en Protágoras. El primero se expresa en el diálogo platónico que lleva su nombre cuando discute con Sócrates la cuestión de definir lo que es bueno. Y el segundo sentido se puede deducir de la frase "el hombre es la medida de todas las cosas". Tiene interés adelantar que el relativismo de Protágoras no tiene un alcance marcadamente individualista, como Platón quiso subrayar, sino que apunta sobre sobre todo a las diferencias que se dan entre las comunidades humanas, en especial por lo que respecta a sus instituciones políticas y a sus normas morales.

En el *Protágoras*[49] se plantea la cuestión sobre la identificación de lo "bueno" con lo que sea beneficioso para el hombre. La identificación utilitarista es discutida por Protágoras. Es conveniente poner de manifiesto las analogías con la me-

---

[49] Platón, *Protágoras,* 333e-334c.

dicina que utiliza al dar respuesta a Sócrates sobre el significado de lo "bueno". Para los sofistas en general las conexiones de la ética y la política con la medicina eran importantes, en el sentido sobre todo de considerar la parte moral y la física del hombre en relación con un mismo "arte" de mejorar la naturaleza humana.[50] Pero fueron los escritos médicos los que más influyeron e insistieron en la relatividad de lo bueno y lo malo para el individuo. En el anónimo *Sobre la medicina antigua* se compara constantemente entre lo que es bueno para la persona sana y la enferma, al mismo tiempo que se pone de manifiesto la necesidad del conocimiento médico para el conocimiento del hombre. Pero no se trata del hombre en general, sino de lo que concierne a sus diversas formas de vida.

Este planteamiento se advierte claramente en el diálogo platónico: "¿Llamas buenas las cosas que son útiles a los hombres? —pregunta Sócrates a Protágoras—. "¡Por Zeus! hay cosas que no son útiles a los hombres y no por eso dejo de llamarlas buenas. ¿Llamas buenas las cosas que no son útiles a ningún hombre o aquellas que no son útiles en ningún concepto? De ninguna manera, Sócrates; conozco muchas cosas que son dañosas a los hombres, como ciertos brebajes, ciertos alimentos, ciertos remedios, y otras mil cosas de la misma naturaleza, y conozco otras que le son útiles. Las hay que son indiferentes a los hombres y que son buenas para los caballos. Las hay que son útiles para los bueyes y otras que sólo sirven para los perros. Tal cosa es inútil para los animales, que es muy buena para los árboles. Más aún, lo que es bueno para la raíz es muchas veces malo para los vástagos. El aceite es el peor enemigo de las plantas y de la piel de todos los animales y es muy bueno para la piel del hombre y para todas las partes de su cuerpo. Tan cierto es que lo que se llama

---

50 Gorgias dice: "El discurso tiene la misma relación con la mente que las drogas con el cuerpo". Antifón Frg., A, 6. Untersteiner, Fasc. IV, p. 29. Ver Guthrie, o. c., p. 169; Jaeger y Adrados ponen de relieve esta conexión.

bueno es tan relativamente diverso, pues el aceite mismo de que te hablo es bueno para las partes exteriores del cuerpo y malo para las interiores. He aquí por qué los médicos prohíben absolutamente a los enfermos tomarlo y lo dan en cierta dosis y sólo para corregir el mal olor de ciertas cosas...". [51]

El significado de la identificación de lo bueno con lo útil queda precisado por Protágoras en este sentido. Esto le lleva a definirlo siempre en relación a ciertos estados, a unas formas de vida concretas, que estaban muy lejos de proporcionar una definición absoluta de los términos. El primer sentido de la relatividad de los valores quedaría así precisado.

El segundo sentido del relativismo queda de manifiesto en el *Teetetos* de Platón, cuando Sócrates, en su conversación con Teodoro, pasa a exponer cuáles son las consecuencias de la tesis de Protágoras del *homo-mensura* en el campo de lo ético y lo político. Así como respecto al conocimiento de los objetos sensibles la tesis del *homo-mensura* vale para Platón como una defensa del subjetivismo y de la percepción sensible, en la cuestión de los valores el mismo Platón considera que tiene un significado distinto. Tal como lo transcribe Platón, la teoría de Protágoras no sólo sostiene que lo honesto y lo deshonesto, lo justo y lo injusto, lo santo y lo impío varían con las leyes e instituciones de las ciudades, sino que los criterios para juzgarlo son diferentes también, de modo tal que no se puede decidir en qué caso aciertan o yerran. "Pues en todo esto nada lo es por naturaleza ni tiene una esencia que le sea propia, sino que lo que es de opinión de una comunidad es verdadero desde el momento en que lo parece y por todo el tiempo en que lo parezca". [52] Es decir, el criterio de valoración depende de las propias ciudades o conjuntos de individuos. Y no será por tanto algo inmutable y de valor absoluto, sino relativo a cada ciudad, a cada tiempo.

---

[51] Platón, *Protágoras*, 333e-334c.
[52] Platón, *Teetetos*, 171e-172a.

Protágoras no cae en un relativismo extremo según el cual no habría otro criterio que el del propio individuo. Su relativismo tiene el sentido de establecer un criterio social. Será la ciudad, cada ciudad la que establece valores en la medida en que constituyen un conjunto de hombres que precisamente crea esos valores. Si hay algún criterio por encima de éste es el de la cohesión social; todo aquello que favorezca la existencia de la ciudad será valorado positivamente. La tarea del sofista, tal y como la veía Protágoras, era diagnosticar una situación particular y prescribir la mejor manera de acción para una comunidad o un estado dentro de ciertas condiciones dadas.

El conocimiento

La tesis de Protágoras "el hombre es la medida de todas las cosas (πρᾶγματα) de las que son como son y de las que no son como no son" poseyó también una vertiente epistemológica y gnoseológica de indudable relevancia. Con ello se confirma su alcance como expresión acertada de lo que significó el movimiento sofista, que centró en lo humano la nueva filosofía que con él nacía. Sin embargo, la interpretación epistemológica de la tesis del "homo-mensura" lleva consigo múltiples dificultades. [53] La interpretación clásica de la senten-

[53] El libro al que pertenecen las tesis es citado con tres títulos distintos: *Sobre la verdad, Sobre la existencia* y *Discursos demoledores.* Los testimonios que tenemos son:

A.—De Platón, *Cratilo,* 386a.
B.—Sext. Emp. *Contra los lógicos,* I, 60.
C.—Aristóteles, *Met.,* 1.062b, 13.
D.—Diog. Laert. *Vida de los Sofistas,* IX, 50 y ss.
E.—Sext. Emp. *Hip. Pirr.,* I, 216 y ss.
F.—Platón, *Teetetos,* 166d.

Respecto a la tesis, los diferentes intérpretes y comentaristas discuten varias cuestiones:

cia con que Protágoras comenzaba su libro *La Verdad*, es debida a Platón, y ya hemos puesto de manifiesto las serias dudas que nos merece. En el *Teetetos*, Platón identifica la postura de Protágoras con la de aquellos que defienden el conoci-

1. La interpretación misma de los términos: "hombre", "cosas" y "medida". Respecto del término "hombre" se ha considerado o bien el hombre como individuo (Zeller), o bien como grupo social (Dupreel), bien en sentido genérico (Gomperz). En la exposición sostenemos con Llanos (o. c., p. 32) que según la interpretación dada ya no hay necesidad de detenernos en el problema ficticio de si la palabra "hombre" debe tomarse en sentido individual o genérico.

2. Sobre cuál será su postura respecto a la génesis del conocimiento hay que tener en cuenta los testimonios de Platón en el *Teetetos*, donde amplía la postura de Protágoras haciéndolo un defensor de la percepción sensible. En el mismo sentido se expresa Sexto Emp. La mayoría de los comentaristas (Gomperz, Cornford, Guthrie, Zeller) están de acuerdo en considerarlo un defensor de la percepción sensible y presentarlo como un empirista. En nuestra exposición ya hemos precisado nuestra postura que, si bien admite que Protágoras viese en la percepción el fundamento del conocimiento, no excluye que apelara a la razón como un criterio superior que pusiera orden en lo que conocemos empíricamente.

3. Respecto de la existencia de realidades externas a nosotros y cómo han de considerarse, Gomperz sostiene que para Protágoras nuestras percepciones responden a algo percibido y objetivo. Cornford sostiene que Protágoras mantiene un realismo del sentido común y así la frase del *Teetetos* significa que todas las propiedades percibidas por cualquiera coexisten con el objeto físico, pero que algunas son percibidas por unos y otras por otros. Por ejemplo, el viento en sí mismo es ambas cosas, frío y caliente, aunque unos lo perciban de una manera y otros de otra. Guthrie cree que para Protágoras no hay ninguna realidad más allá de lo que aparece para cada uno ("el viento es frío si me parece a mí como tal"), lo que supondría un subjetivismo extremo.

4. Otro punto que destacamos, en el que los comentaristas modernos discrepan fuertemente, es el del criterio de verdad. Platón le atribuye el criterio de que "lo que es verdad para mí, así es para mí y lo que es para ti así es para ti", que es rechazado por Gomperz en la medida en que interpreta el término "hombre" como referido al "hombre" en sentido individual (que Gomperz rechaza). Zeller sería partidario de la interpretación platónica y Guthrie dice que éste sería el criterio respecto al conocimiento, pero no en el tema de los valores.

miento sensible, concluyendo así que para él la ciencia podría ser reducida a pura sensación. No vamos a negar que Protágoras fuera un decidido partidario de la percepción como forma fundamental de conocimiento. Su vinculación como Demócrito a este respecto, parece que está fuera de toda duda de acuerdo con la afirmación de Diógenes Laertio de que fue discípulo suyo. Según todo ello Protágoras manifestaría en su tesis del "homo-mensura" su vinculación con la teoría de Demócrito, al mismo tiempo que expresaría su crítica a Parménides y al eleatismo en general por mantener que el objeto del conocimiento racional es algo inmutable. Pero ni una ni otra cosa suponen que pueda interpretarse la frase como la defensa de un subjetivismo sensualista. Es difícil mantener esto de un filósofo que, como Protágoras, había manifestado su confianza en la razón. Los debates sobre el fundamento de las leyes y de la sociedad, su confianza en la posibilidad de la educación política del hombre, su crítica de la religión, indican más bien que era un decidido partidario de las concepciones racionalistas del hombre que desde los jónicos habían propugnado gentes como Hipócrates y Demócrito. La valoración del conocimiento sensible hecha por Protágoras no se puede desligar de su fe en la razón, ni tampoco de su concepción del individuo como ciudadano. Lo que supone el racionalismo de Protágoras es una crítica de la investigación propuesta por Parménides para alcanzar la verdad, y es precisamente el eleatismo lo que está en la base de la teoría platónica del conocimiento, según la cual el objeto del conocer es algo universal e inmutable. Lo que rechaza Protágoras es que el conocimiento sensible sea considerado como algo secundario en favor de un saber que tenga por base una intelección ideal. Reivindica plenamente la posibilidad del conocimiento de lo mudable manteniéndose escéptico respecto de la posibilidad de una ciencia que prescinda de lo sensible. Su escepticismo lo es sólo respecto a la especulación metafísica, ya que, por otra parte, tiene plena confianza en la posibilidad de la razón del hombre para

hacer ciencia. Como dice A. Llanos,[54] el mismo Sexto Empírico que trata de hacer del sofista un defensor de las tesis escépticas, al establecer sus diferencias con los pirrónicos, especifica el sentido de su relativismo y el de su pretendido individualismo, diciendo: "Sin embargo, difiere de ellos, y advertiremos la diferencia cuando hayamos explicado adecuadamente las opiniones de Protágoras. Lo que él afirma es el fluir de la materia y que a medida que fluye se agregan de forma continua otras partículas en el lugar de las que desaparecen; y las percepciones se transforman y modifican de acuerdo con las etapas de la vida humana y las condiciones de cada organismo. Dice también que las explicaciones de todos los fenómenos residen en la materia (ὕλη), de modo que ésta, en cuanto depende de sí misma es capaz de ser todas aquellas cosas que aparecen a todos. Los hombres captan objetos distintos en momentos diferentes debido a sus peculiares aptitudes, pues quien se halla en estado normal aprehende las cosas que subsisten en la materia y que pueden presentarse a los que se hallan en estado normal, en tanto que los que padecen deficiencias orgánicas sólo las perciben según el estado en que se encuentran. Además, precisamente la misma explicación se aplica a los cambios de la edad y a los estados de sueño y vigilia, y a cada uno de los distintos tipos de condiciones. Así, de acuerdo con Protágoras, el hombre se convierte en el criterio de la existencia real; pues todas las cosas que se presentan a los hombres existen, y las cosas que a nadie se presentan no existen".

"Vemos entonces —dice, confirmando su opinión materialista— que Protágoras dogmatiza sobre el movimiento de la materia y asimismo sobre la existencia en ella de la razón de ser de los fenómenos. Estas cuestiones no son claras y por eso suspendemos nuestro juicio a su respecto".[55]

---

[54] Llanos, o. c., p. 31.
[55] Sexto Emp., en *Hip. Pirr.*, I, 216 y ss.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que sus intereses científicos no tenían por objeto la naturaleza sino el hombre y la sociedad. Esto me parece fundamental para entender su famosa sentencia y hacer una justa apreciación de la misma. Se trata de un giro temático que va unido a la crisis que experimentara la teoría de la naturaleza determinada por una entidad inmutable o ajena a los cambios que registra la realidad sensible. El concepto mismo de naturaleza, y bajo influencia heraclítea seguramente, pasa a ser algo cambiante como lo son los hechos históricos que el hacer del hombre modifica. La imagen de la naturaleza se descarga de la inmutabilidad que el eleatismo le había conferido. Si Protágoras apeló a ella, pensando en una naturaleza común al género humano, se trataba ahora de una condición propia de los hombres en general que servía de punto de referencia para comprender lo que en ellos hay de mudable y variado, para dar cuenta de la diversidad de sus sociedades y de sus leyes, de la evolución de sus costumbres. Todo ello trae consigo el que su criterio para definir la verdad no depende de lo inmutable, no sea definido a partir de la naturaleza fijada en el ser parmenídeo, sino a partir del hombre como ente social cambiante que modifica su entorno social y la naturaleza misma. Protágoras reivindica la posibilidad de una ciencia de lo mudable, en la que sea el hombre y no el ser el criterio de verdad. Será la capacidad cognoscitiva del hombre la que clarificará y explicará las cosas (prágmata), los hechos históricos y sociales, los valores, etc. Pero este conocimiento será analizado a su vez, no como el conocimiento aislado que posee un individuo, sino el conjunto de ellos formando la "polis". Difícilmente podría ser considerado esto como un subjetivismo.

Si Protágoras se había enfrentado con el eleatismo, Gorgias llevó esta crítica hasta sus máximas consecuencias. Su escrito más importante en el que se expresa dicha crítica y su concepción del conocimiento es el tratado *Sobre el no-ente o sobre la Naturaleza*. Gorgias pretende probar: (a) que el Ser no es, (b) que si fuera, sería incognoscible para el hombre, y (c) si

fuera cognoscible para alguien no podría ser comunicado. Tanto para el sentido común como para la retórica de la época era necesario presentar lo absurdo de la lógica eleática. La obra de Gorgias tiene el sentido de ser una parodia y crítica del eleatismo. Ello no quiere decir que no fuera seria. Al decir que "lo ente no es", Gorgias rechazaba la asunción subyacente a los sistemas presocráticos que hubieran mantenido una realidad más allá del mundo de las apariencias. La tesis de Gorgias pretendía abolir todas las naturalezas permanentes. Como no hay una realidad última que conocer, no podemos, comparando y discutiendo nuestras experiencias, corregirlas ni aspirar al conocimiento de una última entidad que las trascienda. Lo mismo ocurre en el campo de lo moral: no es posible apelar a criterios ni principios más allá de las reglas que encaucen nuestra conducta como en cada momento parezca más adecuado.[56]

Los argumentos que utilizó para apoyar su tesis son los siguientes: Para la primera: "lo ente no es", da dos argumentos. Si algo es, debe ser el Ser o el No-Ser, o a la vez el Ser y el No-Ser. No puede ser el No-Ser, pues el No-Ser no es; si fuera sería al mismo tiempo el Ser y el No-Ser, lo que resulta imposible. Sexto Empírico (contra los Lógicos I, 65, 81) explica así la argumentación de Gorgias: "No puede ser el ente porque el ente no es. Si fuera debería ser eterno o creado, o ambas cosas a la vez. No puede ser eterno, pues si lo fuera carecería de comienzo y, en consecuencia, sería infinito. Mas si fuera infinito carecería de lugar porque si lo tuviera estaría contenido en algo, y en este caso ya no sería infinito; pues el continente es mayor que el contenido, y nada es mayor que lo infinito. No puede tampoco estar contenido en sí mismo porque entonces lo continente y lo contenido serían idénticos y

[56] Gorgias fue más un orador que un filósofo. No se preocupó de ser "maestro de areté", pero se ocupó de la virtud de manera literaria. De todas maneras hay que tener en cuenta que en sus discursos fijó su postura respecto a la ciencia y el conocimiento.

el ente devendría dos cosas, lo que es absurdo. De aquí que si el ente es eterno es infinito; si es infinito carece de lugar; si no tiene lugar no es.

De igual modo el ente es increado; de lo contrario provendría de algo, ora del ser, ora del no-ser, lo que es imposible. Similarmente, el ente no puede ser a la vez eterno y creado, porque son contrarios. Luego el ente no es.

El ente no puede ser lo uno porque si éste fuera tendría magnitud y a la vez divisibilidad infinita; sería por lo menos triple al poseer longitud, anchura y profundidad.

No puede ser múltiple, ya que lo múltiple se compone de adiciones de unos, y puesto que lo uno no es tampoco lo múltiple es. La mezcla del ente y no-ente también es imposible. Por lo tanto el ente no es.»

Para probar la segunda tesis, que si el Ser fuera algo sería incognoscible para el hombre, dice Sexto parafraseando a Gorgias: Si los conceptos pueden representar lo que no es, el pensamiento no tiene por qué serlo del Ser. Si la cosa pensada es blanca, entonces se piensa en lo blanco. Pero muchas de las cosas en que se piensan carecen de realidad: podemos concebir un carro que corre por el mar o un hombre alado. Ahora bien, si aceptáramos la realidad de las cosas pensadas sin haberlas visto ni oído, tendríamos que creer en cosas tales como el carro que corre sobre el mar. En ese supuesto no podría haber errores.

Por consiguiente lo que quiere decir Gorgias es que si nuestro pensamiento no puede identificarse con el Ser, tampoco se puede asegurar que, de existir éste, fuera necesariamente objeto del pensamiento. Con otras palabras, la posibilidad de nuestros pensamientos los colocan muy por debajo de la supuesta necesidad del Ser.

Para probar la tercera tesis —que si el ser fuera cognoscible no podría ser comunicado— dice Sexto Empírico, que Gorgias argumentaba así: Las cosas que son, son perceptibles; pero los objetos visibles son aprehendidos por la vista; los audibles

por el oído, sin que esas percepciones sean intercambiables entre sí. Ahora bien, si el medio con que nos comunicamos es el discurso y éste no coincide con las cosas que son, no transmitimos estas mismas sino sólo la palabra. Lo mismo que lo visto no puede convertirse en oído, tampoco nuestro discurso armoniza con lo que es, que se halla fuera de nosotros. Por otra parte, el discurso depende de efluvios que recibimos del exterior, esto es, de percepciones. Pero el discurso no comunica las percepciones sino lo que éstas crean en él. Por eso la palabra no puede nunca representar exactamente las percepciones porque difiere de éstas, las que son aprehendidas por el órgano correspondiente, mientras que el discurso tiene su propio medio expresivo. En consecuencia, como los objetos visibles sólo pueden presentarse a los órganos de la visión y los diferentes órganos sensibles no dan su información a otros, de manera similar el discurso tampoco logra aportar conocimiento sobre las percepciones.[57]

Aunque los argumentos de Gorgias van dirigidos expresamente contra el ente eléata, no cabe excluir que en definitiva atacasen a todos aquellos autores presocráticos que habían concebido la "physis" a tenor del ente parménido, es decir, como principios trascendentes a los aspectos empíricos de las cosas, constituyendo un dominio de entidades eternas o inmutables, ajena a la diversidad cambiante de lo que percibimos.

Retórica y filosofía del lenguaje

En las controversias que determinó la distinción entre el "nomos" y la "physis" cabe distinguir dos posturas entre aque-

---

[57] El tratado mismo no se conserva, pero hay dos párrafos de sus argumentos, uno en el libro atribuido a Aristóteles *Sobre Melisos,* y otro de Sexto Empírico *Contra los Lógicos,* I, 65-81. Sobre la traducción de "*einai*" como "ser" o "existir", ver Guthrie, o. c., p. 196. Nosotros lo traducimos por "ser" contra la interpretación tradicional que sustenta un escepticismo extremo en Gorgias.

llos que problematizaron las implicaciones ontológicas y epistemológicas de esa distinción. Por una parte, era posible sostener que la ley y la costumbre y con ello la totalidad de las impresiones sensibles fueran contrastadas como mudables y relativas frente a la naturaleza inmutable y eterna, de lo que se infería la imposibilidad del conocimiento científico debido a que no era posible el acceso a esa realidad permanente (en el supuesto de que existiera). Pero cabía otra postura, y era la de reivindicar la posibilidad de un conocimiento de lo sensible, asumiendo las dificultades que ese conocimiento y su transmisión en el lenguaje presentan. Esta fue la postura de Protágoras y Gorgias. Aunque la de Protágoras era mucho más cauta que la de Gorgias, podemos considerar que tenía mucho en común con ella, como lo delató en la teoría del "doble argumento". En efecto, según el testimonio de Sexto Empírico, "los griegos afirman, y el primero de ellos Protágoras, que a toda tesis puede oponerse otra".[58] Esta teoría no significaba simplemente la posibilidad de valorar la enseñanza de la retórica como un procedimiento para hacer prevalecer cualquier punto de vista. La técnica de la persuasión sustentada por el doble argumento arrastraba consigo la convicción de que toda verdad es relativa y que la posibilidad real del conocimiento está en los límites mismos de la "δόξα".[59] Gorgias utilizó las técnicas de la retórica para resolver problemas de lingüística y lógica que iban más allá de una pura argucia discursiva. Es decir, entrañaba la admisión de que es posible justificar conocimientos relativos a unos determinados supuestos y a unas experiencias concretas, a sabiendas de que, cambiando éstas, se podía llegar a la conclusión opuesta. Ahora bien, todo ello reposaba sobre la renuncia a un conocimiento de una realidad absoluta, como hubiera sido el ente eléata. Esta cuestión de fondo no puede

[58] Sext. Emp., *Contra Mat.*, VII, 389. Platón, *Eutidemo,* 286b-286c.

[59] De las dos formas de conocimiento (ciencia y opinión) que propugnaba Parménides, Protágoras se pronunciaría por la segunda. Ver Dupreel, o. c., p. 424.

ser olvidada atendiendo sólo a los alardes de que Gorgias dio abundantes pruebas, montando pruebas en favor de cualquier tesis. Así sus *Elogios a Helena* y *La defensa de Palamedes* son, como dice Llanos, "fragmentos importantes que documentan la maestría de su arte y la fina ironía de que a veces hacía gala". [60]

La postura de Antifón [61] es distinta de la de Gorgias, y más parecida a la de Demócrito al mantener la realidad de los datos empíricos. [62] Antifón critica la ambigüedad del lenguaje al expresar la realidad. Cuando un hombre dice algo no hay un significado único al que corresponda algo en realidad, "ni entre los objetos que la vista más penetrante percibe, ni entre los objetos que la mente en el conocimiento más penetrante conoce". [63] Pero los sentidos pueden constituir una vía de conocimiento de la realidad más allá del perceptible flujo de lo físico. Consecuente con esto, Antifón construye una teoría empirista sobre la naturaleza en la segunda parte de su obra *Sobre la Verdad,* volviendo en cierta forma al estilo presocrático. El contraste entre lo natural y lo artificial es resuelto por Antifón considerando la primacía del primero frente al conocimiento por convención. Así, atendiendo al lenguaje, considerará que los nombres que tienen un significado único —los comunes— no están basados en la naturaleza, ya que no hay nada que les corresponda exactamente en lo empírico. Son rehusados por tanto en beneficio de aquellos que no tienen un significado único y que pueden referirse a cada una de las cosas que percibimos por los sentidos. [64]

---

[60] Gorgias, *Elogio a Helena,* Frg. B, 10. Dumond, p. 88. Untersteiner, Fasc. II, p. 89.

[61] Antifón era médico y era considerado como un experto en la curación de enfermedades psíquicas.

[62] Los testimonios que tenemos son: Antifón Frg. B, I. Cf. Hipócrates, *De Arte,* 2. Ver Dumond, p. 163. Untersteiner, Fasc. IV, p. 35 y ss.

[63] Respecto de la validez de los fragmentos así como de su interpretación hay varias opiniones. Ver Guthrie, o. c., p. 202.

[64] Dumont, p. 163, sostiene que la tesis sería más próxima a Protá-

El problema de la corrección de las palabras y de los nombres era uno de los temas más debatidos dentro de una problemática más amplia sobre cómo pueden ser conocidas las cosas. El problema que planteó Sócrates con referencia a los términos morales entraba de lleno en el debate. Según Platón, el tema fue tratado por Protágoras, Pródico y los sofistas en general.[65] Por tanto el uso del lenguaje, su precisión, la definición de los términos y su relación con los objetos, etc., no fueron problemas ajenos a la sofística y que planteara por primera vez el rigor intelectual de Sócrates y Platón. El tema constituía una preocupación general entre los intelectuales de la época, tanto por su interés filosófico como por la repercusión que estos problemas tenían en las discursiones prácticas de la vida social. El uso incorrecto de los términos que Sócrates denuncia debe verse en el contexto de un gran interés por buscar las posibilidades y limitaciones del lenguaje e insertarlo en el marco más general de los debates ético-políticos y religiosos, en un momento de crisis que asistía a un cambio en las normas y valores que hasta entonces habían proporcionado cohesión a una sociedad. Los sofistas eran una de las alternativas, Sócrates, otra. El estudio de la Gramática tiene el mismo sentido: procurar reformas del lenguaje que aumentasen su eficacia. Protágoras fue el primero en dividir el discurso en cuatro clases: súplica, preguntas, respuestas e imperativos. Además distinguió los géneros masculino, femenino y neutro, y se ocupó de la estructura de los tiempos y modos verbales.[66]

Pródico es considerado como uno de los que más insistieron en la corrección del lenguaje, especialmente en el estudio que hizo de los sinónimos. Para Pródico las dificultades en la trans-

---

goras, pero en general no es contradictorio con la postura de Antifón en *Sobre la Verdad*. Lo que está claro es que el escepticismo extremo atribuido por Guthrie a Protágoras no se da en Antifón.

[65] Platón, *Cratilo,* 391c.

[66] Aristóteles. *Poética,* 19, 1456b, 15. Aristóteles, *Retórica,* III, 5, 1407b, Protágoras Frg. A 24-28. Untersteiner, Fasc. I, p. 63-69.

misión del conocimiento por medio del lenguaje podrían ser salvadas por el ejercicio de precisar cada vez más los términos del lenguaje y su significación. Con ello criticaba la postura de Gorgias y mantuvo que la palabra es un buen medio para la enseñanza.[67]

La educación y la enseñanza de la "areté"

Los problemas concernientes a la educación estuvieron fuertemente ligados en los Sofistas a la dilucidación de la posibilidad de enseñar la virtud (ἀρετή) y especialmente la virtud política.

Sin embargo, es posible establecer algunas nociones sobre lo que fue para ellos la educación en general, en las que se plantean de nuevo las relaciones entre la naturaleza y lo convencional, en la medida en que la educación operase en el ámbito de las convenciones humanas o de lo que instituye el hombre más allá de lo que le depara la naturaleza. Así Protágoras dice que "la enseñanza reclama disposiciones naturales y ejercicio".[68] La educación se le presenta como un proceso sobre la "physis" que llegará a constituir una segunda naturaleza. Su idea de una segunda naturaleza lleva consigo la elaboración del concepto de "naturaleza humana". Dicho concepto proviene de la medicina hipocrática y supone una trasposición al campo humano de la idea de "physis cósmica". Al mismo tiempo traslada a la conducta humana en general la idea que el médico tiene del cuerpo humano como una totalidad armónica cuyos desajustes cabe corregir mediante una técnica apropiada.[69]

---

[67] Platón, *Eutidemo,* 277e, *Cratilo,* 384b, *Protágoras,* 337a-c. Pródico, Frg. A 13.

[68] Protágoras, Frg. B, 3 y B, 10: "Arte sin práctica no es arte de nada". Untersteiner, Fasc. I, p. 77-78.

[69] Ver Jaeger, *Paideia,* p. 280, y Adrados, *Ilustración y...,* p. 256.

En el *Protágoras* de Platón nos encontramos con la teoría del sofista sobre el tema de la posibilidad de educar socialmente al hombre. La explicación dada por Protágoras se reduce a un análisis sociológico de la cuestión en el que se muestra la posibilidad de interiorizar las normas establecidas socialmente, fomentando en el individuo las normas y valores que constituyen las leyes del Estado. Estas forman la virtud ciudadana y son especialmente el respeto mutuo y la justicia, sin las cuales, y como ya se ha mostrado en el mito de Prometeo y Epimeteo, sería imposible incluso la formación misma de la ciudad, de la sociedad. "Que la justicia no es un presente de la naturaleza, ni un resultado del azar, sino que se enseña y que los que la poseen la deben a su práctica, es lo que ahora me propongo demostrarte". [70]

La exposición de Protágoras viene a demostrar que los delitos contra la ley no son considerados como un defecto natural semejante a la fealdad o la debilidad física. Además, los premios y castigos no se aplican por lo hecho por naturaleza sino por aquello que ha debido ser aprendido. Incluso el castigo no es una mera venganza de las faltas cometidas sino que pretende que el culpable no reincida en el porvenir. Todo ello lleva a la conclusión de que hay un conocimiento entre los atenienses de la posibilidad de la educación. El proceso educador debe alcanzar a todo ciudadano y aunque la interiorización de las normas y valores comienza con la educación del niño dentro de la familia, el proceso continúa también después. [71] Con ello Protágoras pone de manifiesto el poder educador del Estado, subrayando que serán las leyes de la ciudad las que refuercen la tarea de los educadores. Pues, como ya se indicó antes, hay una profunda identificación entre las leyes y la moralidad, de modo tal que es inconcebible una

[70] Platón, *Protágoras,* 323c. Lo que sigue está en el discurso de Protágoras.

[71] Platón, *Protágoras,* 325 c-d.

moral individual que tenga existencia al margen de las leyes de la "polis".[72]

Los elementos que necesita una educación correcta son la naturaleza humana, el educador y los preceptos transmitidos.[73] Su conjunción supone el cultivo de la naturaleza de acuerdo con las relaciones que median en general entre ella misma y el arte en general. Es decir, el fomento de las aptitudes naturales por parte del pedagogo de acuerdo con unos preceptos decididos por la sociedad o por los ciudadanos más prudentes requiere la práctica de unos recursos técnicos específicos. Aunque Protágoras mencione entre ellos la música, es evidente que en general los Sofistas dieron prioridad a la retórica, la gramática y la dialéctica. Pues es evidente que constituían el mundo idóneo para lograr una mejora del individuo que debía comenzar por ser una eliminación de los prejuicios y errores que perturban la vida social.

Ahora bien, si lo que importaba en primer lugar era convencer y persuadir mediante el discurso, es evidente que el estilo de éste adquiría una importancia fundamental.[74] La magia de la palabra conseguiría combatir las opiniones que no se consideren adecuadas. Ello daba una especial importancia a la coherencia del discurso o de la argumentación. Habría, pues, toda una técnica según la cual el discurso debería tener un preámbulo seguido de una exposición, después una aporta-

---

[72] Jaeger subraya que esa nueva fuerza educadora del Estado acaba con la concepción de la educación aristocrática como la mímesis personal de un modelo.

[73] La tríada pedagógica es atribuida por Plutarco en *De liberis educandis,* 2A y ss. Citado por Jaeger en *Paideia,* p. 285. En dicha tríada se manifiesta una analogía con la agricultura concebida como síntesis de terreno, simiente y campesino. Esa analogía que ha pasado a la tradición occidental relacionando la educación con el concepto de cultivo. Las analogías con la agricultura y la medicina eran un recurso corriente entre los sofistas, como ya hemos puesto de manifiesto.

[74] Jenofonte, *Memorables,* I, 6, 130. Ver Dumont *Sofística antigua,* A, 2.

ción de testimonios, luego el desarrollo de los argumentos y finalmente una exposición de las conclusiones. Pródico insistió en guardar la medida y en no hacer el discurso ni demasiado largo ni demasiado breve.[75] Al mismo tiempo se tenía en cuenta la posibilidad de que el discurso contribuyera a su eficacia mediante su forma poética, como señaló Gorgias.[76] Para él toda poesía es un discurso que tiene medida, por lo que todo discurso correlativamente debe tener la misma fuerza que el poema, suscitando piedad, odio, miedo y toda clase de emociones en el oyente. En ocasiones se atribuía al arte de la palabra efectos mágicos. Antifón vio las propiedades terapéuticas del lenguaje. Se dice de él que escribió un arte de combatir las neurastenias e incluso se habla de su interpretación de los sueños como terapéutica para curar las enfermedades psíquicas.[77] Critias mostró también el poder que la palabra tenía sobre el pueblo.[78]

Como se advirtió antes, la preocupación de los sofistas por la práctica de las tareas educativas estuvo subordinada al problema de la educación moral y política del ciudadano, es decir, al cultivo de su "areté".

El término "areté" tenía en aquella época en Grecia el significado de "destreza", "habilidad" o "talento" para realizar una tarea determinada. Así se hablaba de la "areté" de zapatero, de la del soldado, etc., indicando la habilidad que cada uno tenía en una determinada profesión. Es en los escritos platónicos y puesto en boca de Sócrates cuando el término empieza a adquirir un significado moral que iba más allá del primitivo sentido. Pero esos mismos escritos confirman que, en rigor, fueron los Sofistas los primeros en plantear el pro-

---

[75] Platón, *Fedro* 266d y ss.

[76] Las características de la prosa poética son puestas de manifiesto por Gorgias. Aristóteles, *Retórica,* III, i, 1404a, 24.

[77] Pseudo Plutarco. *Vida de diez oradores,* I, 833c. Antifón, Frg. A, 6 y A, 7. Untersteiner, Fasc. IV, p. 29-31.

[78] Critias, Frg. B, 52. Untersteiner, Fasc. IV, p. 353-354.

blema de la "areté". La originalidad de Platón consistió en enfatizar la cualidad moral que el término entrañaba y en darle una justificación filosófica al pedir una definición universal de lo que fuera la "areté". En cambio, para los Sofistas la búsqueda de definiciones universales en el tema de la virtud era como una extensión inadecuada del método seguido en la ciencia natural y adecuado para ella, pero que ellos rechazaban para el estudio de las normas y valores sociales.[79]

Una consecuencia de la relatividad de los valores defendida por Protágoras, es precisamente el rehusar dar una definición general de la virtud, mostrándose partidario de la pluralidad de sus formas y de su independencia relativa. Las virtudes no son esencias inmutables; por el contrario, dependen de las necesidades de la vida social.

Todo ello pone de manifiesto las consecuencias de la postura de Protágoras sobre la antítesis entre "nomos" y "physis" en relación con la "areté". Es evidente que, para un pensador que sostuviera que son las leyes, las convenciones humanas, las relaciones entre los ciudadanos lo que constituye la "realidad" que hay que investigar y no un remoto "ser", al tratar el problema de la virtud ("areté") propusiera una conexión de ésta con el contorno social y en consecuencia una investigación sociológica de la misma, tanto por lo que se refiere a su génesis como a su definición.[80]

---

[79] Así, por ejemplo, Gorgias en su *Elogio a Helena,* al buscar el significado de "cosmos" no da una definición universal, sino que dice: "es para una ciudad el conjunto de sus ciudadanos, para un cuerpo la belleza, para un alma la felicidad, para una acción la virtud, para el discurso la verdad". Gorgias, Frg. B, 11; Untersteiner, Fasc. II, p. 89.

[80] La postura de Hippias de Helis es particularmente interesante por lo que se refiere a la naturaleza de la virtud. Su empirismo moral queda de manifiesto cuando distingue entre las verdades eternas y las verdades de experiencia. En su diálogo con Sócrates dice que con respecto de los cálculos matemáticos y cuestiones parecidas, como el número de letras de una palabra, por ejemplo, hay siempre respuestas idénticas, como dice Sócrates; pero, en lo que se refiere a lo justo "hoy tengo respuestas que ni tú ni nadie sabría rechazar". Jenofonte, *Memorables,* IV (4, 5 y ss.).

Por otra parte, la dilucidación de lo que fuese la *areté* en sus distintas manifestaciones no podía ser ajena a la valoración del lenguaje que constituye su expresión. Pero, como ya se ha indicado, la mayor parte de los sofistas adoptaron un criterio convencionalista con respecto a la institución del lenguaje. Por tanto, no podía preverse que, en contradicción con esta actitud, buscasen ninguna "physis" o principio natural que pudiese fundamentar la existencia social de la virtud y que determinase su valor absoluto más allá de la diversidad de sus modalidades empíricas y del perfeccionamiento que con respecto a ellas puede lograr la educación ciudadana.

Conclusión

Como balance final cabe decir que la Filosofía de los Sofistas constituye uno de los momentos más interesantes y dramáticos de la Historia de la Filosofía griega. Contribuye a ese dramatismo el descubrimiento de sus valores intrínsecos frente al injusto menosprecio con que han sido tratados en general de acuerdo con las críticas de Platón y Aristóteles. Lejos de ser un grupo de pensadores arrastrados por una asombrosa superficialidad y un absurdo afán en destruir todo fundamento de una auténtica filosofía, los Sofistas aparecen como los iniciadores de un giro decisivo en la historia del pensamiento humano, que puso en primer plano los problemas de la vida social y ética, junto con la dilucidación de lo que fuesen las actividades cognoscitivas que diesen cuenta de las leyes y de los preceptos morales, así como de la inserción del hombre en su medio histórico y natural. Frente a la rigidez dogmática que afectaría a las doctrinas de su principal enemigo, Platón, las teorías de los Sofistas aparecen hoy con una flexibilidad que no puede por menos de parecernos altamente positiva. Y, en definitiva, no se puede pasar por alto que la temática que el mismo Platón desarrollaría fue la que iniciaron los Sofistas. Si hoy los *Diálogos* platónicos ofrecen un testimonio impresio-

nante de sus doctrinas filosóficas, no podemos por menos de lamentar que la pérdida de los escritos de los Sofistas nos haya privado de la ocasión de valorar el desarrollo de sus doctrinas que, a juzgar por los retazos que de ellas han quedado, no poseen menos interés que las de su contrincante.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

Untersteiner, M.: *I Sofisti. Testimonianze e Fragmenti.* La Nuova Italia. Ed. Firenze, 1967, 4 vol.

Dumont, J. P.: *Les Sophistes. Fragments.* P. U. F., Paris, 1969.

Estudios

Cornford, F. M.: *La Teoría Platónica del conocimiento,* Ed. Paidos, Buenos Aires, 1968

Chatelet, F.: *La naissance de l'histoire.*

Dupreel, E.: *Les Sophistes.* Ed. Neuchatel, Paris, 1948.

Dekonski, A.: *Historia de la Antigüedad.* Ed. Grijalbo, S. A., México, 1966.

Gomperz, Th.: *Los Pensadores Griegos. Una historia de la Filosofía Antigua.* Ed. Guarania, Buenos Aires, 1952.

Guthrie, W. K.: *The Sophists.* Cambridge University Press, 1971.

Jaeger, W.: *Paideia: los ideales de la Cultura Griega.* F. C. E., México, 1962 (2.ª ed.).

Llanos, A.: *Los viejos sofistas y el humanismo.* Juárez Ed., Buenos Aires, 1969.

Rodríguez Adrados, F.: *Ilustración y Política en la Grecia Clásica.* Revista de Occidente, Madrid, 1966.

Zeller, E.: *Fundamentos de Filosofía Griega.* Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1968.